

sophie caratini

LO QUE
NO DICE

LA
ANTROPOLOGÍA

i s **E** n s o

ISBN: 978-84-96327-98-6
Depósito Legal: M-2119-2013
www.orienteymediterraneo.com

disEnso 2

Sophie Caratini

LO QUE NO DICE LA ANTROPOLOGÍA

seguido de

**Diálogo
con Maurice Godelier**

Traducción del francés
de Inmaculada Jiménez Morell



Biblioteca Casa do Patín
UNIVERSIDADE DA CORUÑA



SUMARIO

LO QUE NO DICE LA ANTROPOLOGÍA

Prefacio	9
Introducción	15
De la enseñanza	22
Del encuentro	41
De la relación	69
Lo que uno no se dice a sí mismo	89
Del método	104
Del discurso	131
Perspectiva	148
DIÁLOGO CON MAURICE GODELIER	155
APÉNDICE FOTOGRÁFICO	189
BIBLIOGRAFÍA	199



Biblioteca Casa do Patín
UNIVERSIDADE DA CORUÑA

PREFACIO *

El invierno de 1999, durante mi trabajo de campo africano, fui víctima de lo que yo denominaría un «accidente psíquico». Por un mecanismo que no me explico, pero que los psicoanalistas asocian a la transferencia, había absorbido los efectos de una violencia dirigida a otro, del mismo modo que el chamán se apropia del mal que habita en su paciente y lo combate durante la noche para, al amanecer, poder librarlo de él.

Ese acontecimiento no me concernía, ni siquiera había sido testigo de él, pero provocó en mí un sufrimiento tan agudo como incomprensible.

Durante toda mi estancia, me invadió un discurso interior que no podía dominar y que se imponía particularmente a mi conciencia, sobre todo en los momentos de la llamada a la oración, con tonos de «revelación». Y, de hecho, me pareció que un estrato del conocimiento se me hacía accesible. En mis investigaciones antropológicas, siempre había evitado abordar el campo de las creencias y la religión, aunque yo misma había destacado el papel de los mitos en las construcciones identitarias y políticas. Me parecía que para poder debatir sobre ello había que haber vivido algo en ese ámbito, que no

* Este prefacio y el «Diálogo» con Maurice Godelier son inéditos.



podía contentarme con ser testigo de las creencias de los demás y recoger sus discursos. Pero mi educación, de todo punto atea, me había mantenido muy alejada de cualquier forma de experiencia espiritual.

Y hete aquí que, de pronto, el grillete intelectual estrechamente racionalista en el que había permanecido siempre encerrada saltó. Desde luego que no había caído en una «fe» cualquiera, fue el principio de creencia el que se había esclarecido: ¡una inesperada experiencia para un antropólogo! Más allá del estado de dolor en el que estaba sumida, lo que mis voces interiores me decían me fascinaba, comprendía su carácter inquietante a la vez que la increíble oportunidad de saber. Entonces, mientras el Otro hablaba en mí sin que pudiera pararlo, la antropóloga que yo era tomaba notas.

Yo vivía con unas amigas medio peuls, medio lebou, con quienes mantenía estrechos lazos desde hacía años, lo que nos permitía, a mí confesar mi angustia personal y a ellas intentar ponerle remedio. En la casa había una mujer joven de la familia que esperaba su primer hijo. Estaba muy enamorada de su marido y muy contenta de estar embarazada, y al mismo tiempo la aterrorizaba la idea de que le echaran el mal de ojo, que envidiosos, celosos —y sobre todo su suegra, experta en «marabutismo» y que la sentía hostil— hicieran «algo» para perjudicar la buena marcha de su embarazo. Espontáneamente, juntamos nuestras angustias, y todas me animaron a que fuera con ella en sus desplazamientos, con el fin de que conociera, también yo, a toda clase de curanderos que ella consultaba asiduamente, buscando cada vez uno nuevo, y luego otro, y otro más todavía... de las diferentes culturas presentes en su país.

Sin dejar de llevar a cabo mal que bien algunas entrevistas relativas a la investigación que justificaba

mi presencia en Senegal, pasé, pues, la mayor parte del tiempo de mi misión yendo de un curandero a otro, tanto en Dakar como en la sabana, buscando ayuda y no para estudiar las técnicas terapéuticas locales. De tanto imitar a mi joven amiga en el uso de fórmulas mágicas, ritos de purificación por fumigaciones o baños con decocciones de plantas, en la recitación de oraciones, la práctica de la limosna preventiva y sobre todo la escucha de las palabras vertidas sobre mi desasosiego, terminé sintiendo una especie de alivio. Regresé a Francia tranquilizada, poseyendo una nueva comprensión de las creencias, las religiones, sus relaciones con la estructura de lo real, y el papel de lo simbólico y lo imaginario en el equilibrio o el desequilibrio del cuerpo y la mente. Por su parte, mi compañera no tuvo la misma suerte: perdió a su criatura poco después de mi marcha, y nunca pudo conocer las alegrías de la maternidad.

Mi curación se reveló frágil: al cabo de unas semanas reaparecieron los trastornos, obligándome a dirigirme esta vez a las medicinas del alma tal como se ejercen en mi cultura. Recuerdo que entré en el despacho de la psiquiatra psicoanalista que iba a ser mi terapeuta con estas palabras: «mi inconsciente habla solo».

Pasados dos años, cuando durante la cura ella consideró que me encontraba fuera de peligro, me explicó que yo había padecido una «fisura del yo». Me dijo también que había tenido mucha suerte de estar en África en el momento de mi «accidente psíquico», pues allí había encontrado una posibilidad de racionalizar lo que me sucedía, poco importaba, por otra parte, la forma de esa racionalización. Además, es cierto que mis amigas, como los curanderos a quienes había consultado yo, no vieron nada fuera de lugar o irracional en las manifes-

taciones que tenían lugar en mí. Al contrario, vieron en ellas las señales de una especie de gracia de orden divino o el don de la videncia. El jefe de la cofradía Layenne de Yoff, al que fui a visitar para debatir el significado de mis «revelaciones» y sus relaciones con los libros santos, me llegó incluso a identificar como *sujna*, lo que significa «santa». En otras palabras, África me había salvado del hospital psiquiátrico.

Durante todo el tiempo que duró mi cura psicoanalítica, examiné las consecuencias afectivas y cognitivas de ese accidente psíquico desde dos puntos de vista: el eminentemente ligado a la «sesión» y el más distanciado de la antropóloga acostumbrada a oscilar entre la implicación en las relaciones humanas vividas en el trabajo de campo y el distanciamiento indispensable para la elaboración científica. En otras palabras, hice de esa experiencia un tema, un nuevo «objeto» de investigación antropológica. Pero, ¿qué decir y, sobre todo, qué pensar de los resultados de esa otra «investigación»?

En 2003, restablecido por fin mi equilibrio, solicité una entrevista con Claude Lévi-Strauss para conversar sobre las reflexiones que había desarrollado como contrapunto del trabajo analítico, pues, finalmente, me había percatado con asombro de que lo esencial de esas «revelaciones» me había llevado sistemáticamente a girar en torno a los grandes ámbitos de la antropología que a él mismo le habían interesado: la cuestión de las estructuras, el parentesco y los mitos. Me escuchó con atención y, sin responder directamente a la pregunta que mi relato contenía, me respondió simplemente, pero con firmeza: «¡hay que escribir!».

Escribir, sí, ¿pero escribir qué? ¿Cómo articular, sobre una búsqueda con un sentido muy personal, un

discurso de alcance general? Y, sobre todo, ¿cómo legitimar ese paso? No sabía muy bien qué respuesta dar a esa exhortación de escribir, cuando, unos meses más tarde, Thierry Marchaisse me invitó a redactar para la colección «Libelles», que François Jullien acababa de crear en las ediciones PUF, una especie de panfleto sobre la antropología que removiera las ideas convencionales. Esta fue la última coincidencia que, finalmente, me sumergió en la escritura de este *ensayo* de epistemología teñido de autobiografía, del que la experiencia traumática es al mismo tiempo el pre-texto y el objeto implícito.

En lugar de interrogarme sobre la antropología lo he hecho sobre el antropólogo. Más que volver sobre la historia de la disciplina, sus hombres y sus obras, he centrado mi reflexión en «el trabajo de campo» tal como se practica en antropología, interrogando al mismo tiempo lo que precede y lo que sigue a ese momento fundacional. Suele coincidirse en considerar este método, que constituye al mismo tiempo la fuerza y la debilidad de la disciplina, como un modo discutible de acercamiento a los fenómenos, debido a su alto grado de subjetividad. Dicha «insuficiencia» a ojos del ideal científico ha justificado durante mucho tiempo que los antropólogos mantengan en la sombra esa parte de su trabajo, aunque ha habido prestigiosas excepciones. Sin embargo, más allá de las aventuras individuales, es posible señalar, afortunadamente, unas constantes, y a esas constantes he querido asirme, tratando de sacarlas de los recovecos de mi propia práctica; la única que, claro está, me es accesible sin ninguna restricción. La escritura es un momento de ordenación del pensamiento que se asemeja a una especie de carrera hacia lo desco-

nocido, incluso cuando se elabora en la fase última de una larga maduración. Así que fue al hilo de la escritura que se me apareció en toda su amplitud la importancia del traumatismo como mecanismo de construcción del saber y que me percaté con mayor precisión de cómo la combinación de diversos traumatismos —incluido el del trabajo de campo— participa de la originalidad del enfoque antropológico, e incluso de su valor en cuanto intento de aprehensión y de posterior comprensión de las realidades humanas. Por «traumatismo» entiendo el moldeado del ser, el cincelado de la conciencia, todo lo que, en suma, participa del aprendizaje. En efecto, se trata de examinar ese «agujero» ocurrido en el discurso del sujeto, del que se trata también cuando hablamos de «subjetividad», como un procedimiento cognitivo fecundo y no solamente como una ruptura, una carencia o una debilidad. Este trabajo es, pues, un paradójico panfleto a favor de la antropología que pone de relieve el valor heurístico del traumatismo del trabajo de campo.

Si el propósito es mostrar la singularidad de la investigación antropológica y destacar las ventajas de esta «ciencia humana», por muy frágiles que sean, no hay que olvidar que el contexto en el que se ejerce la disciplina en la actualidad es muy diferente al que conocieron sus fundadores. El mismo hecho de que los investigadores integren cada vez más la postura reflexiva en su enfoque puede leerse además como indicativo de las transformaciones en curso.

INTRODUCCIÓN

*¿Puede la antropología eludir el conflicto
de la estética y la guerrilla?*

Jean Duvignaud, *Le langage perdu*

Hoy en día, la mayoría de las sociedades estudiadas por los antropólogos han dado una o varias generaciones de intelectuales susceptibles de leer y comentar a quienes fueron a observarlos o a observar a sus padres y abuelos. Y es que a los descendientes de los «salvajes» de ayer les interesa enormemente los libros que los describen. Algunos asisten a defensas de tesis, participan en tribunales o, incluso, dirigen trabajos de investigación; y no ahorran sus críticas. Sucede también que se reapropian de tradiciones olvidadas, cuyas huellas hallaron en los trabajos de los primeros etnógrafos, las difunden en el pueblo y, cuando llega un nuevo etnólogo, le repiten la historia que él a su vez recoge como moneda de curso legal, aunque nadie sepa ya si existió o no y, si fue inventada, cuándo y por quién¹.

Al mismo tiempo, cualquier publicación sobre tal o cual población se ve dotada de una proyección política local, que puede ser nacional o incluso internacional, y cuya importancia aumenta aún más en situaciones de conflicto. La difusión de los medios de comunicación

1. Un fenómeno que suelen evocar los antropólogos y que he podido constatar personalmente en Mauritania y Senegal.

hasta las regiones más apartadas del planeta, acrecentada por las nuevas tecnologías de la comunicación, hace que ese «libro» que el investigador dice que quiere escribir cuando se presenta, en primer lugar, ante las autoridades locales y, luego, a los notables del grupo que ha ido ha estudiar ya no es algo incomprensible ni insignificante: según los casos, la libertad de acceso al trabajo de campo se verá sutilmente favorecida o dificultada. Se dan también situaciones en las que el grupo concernido es altamente captador de publicidad (a veces incluso de publicidad engañosa), al contrario que los representantes del poder, o a la inversa. El investigador se encuentra atrapado en el centro de una batalla en la que se convierte —a través de su proyecto de escritura— en una de las ventajas o de los obstáculos potenciales. Lo que van a decirle y no decirle, lo que van a dejarle ver y lo que van a ocultarle, la instrumentalización de la que podrá ser ulteriormente objeto o incluso rehén, todo ello pone en evidencia las rivalidades o conflictos que es preciso que descifre: el reto de la escritura va más allá —bastante más lejos— de los objetivos declarados de la ciencia.

Por todas estas razones, los antropólogos se interrogan hoy más que nunca sobre ellos mismos y sus métodos, dado que al mismo tiempo son llamados a luchar en el seno del campo científico para mantener una disciplina, cuya existencia parece sistemáticamente amenazada por la disminución drástica de plazas y financiación. Ya en la década de los años 80, la crisis de los sistemas de pensamiento (positivismo, funcionalismo, estructuralismo, marxismo, culturalismo, etc.) había desestabilizado el conjunto de ciencias humanas y provocado un tiempo de parada, un obligado momento epistemológico. Los investigadores, sin dejar

de afirmar la importancia del trabajo de campo como premisa indispensable para la construcción de sus saberes, habían empezado a dirigirse a nuevos «objetos» y a diversificar sus «problemáticas». Algunos de ellos, influidos —como tantos otros— por los efectos del discurso posmoderno de la globalización², proclamaron a la antropología «ciencia de los mundos contemporáneos», dejando que se pensara, cuando no lo decían explícitamente, que ese Otro extremo que los primeros etnólogos habían intentado encontrar, ese «salvaje» de antaño, el verdadero, aquel que estaba «puro» de todo contacto de la civilización moderna había desaparecido completamente; ¡una lástima!

El mundo cambia y, al mismo tiempo, se empequeñece, así que la antropología debe cambiar con él, no correr el riesgo de volatilizarse con su «objeto» primordial, se decía. Y, de hecho, la disciplina se ha abierto a nuevos campos de investigación. Desde hace unos veinte años, mientras que en los lugares lejanos algunos se reconvierten a la «ayuda» humanitaria o de desarrollo, flirteando en ocasiones con el asesoramiento especializado (hay que buscarse la vida), otros se esfuerzan en descubrir lo lejano en lo cercano. El ratón de la ciudad no solo va a visitar al ratón del campo sino que empieza a recorrer los suburbios de la ciudad. Va a la periferia, husmea en los dédalos y en los escondites de los barrios, flirtea con la marginalidad o se infiltra en los templos prohibidos del poder. El antropólogo, considerado «especialista» por herencia, tiende a convertirse en el indicador de la alteridad entre los suyos: identifica culturas en LA cultura o desarrolla análisis sobre los «datos» de su propia sociedad, aplicándoles un «trata-

2. Herzfeld, 1997.

miento» inspirado en el que sus antepasados llevaron a cabo antaño sobre los sujetos lejanos. Ese modo de aproximarse un tanto exótico a los desfavorecidos, los privilegiados, los deportistas, los universitarios, los altos funcionarios y los obreros, los medios de comunicación, los ritos o las representaciones del poder, es una fuente de enriquecimiento, pues contribuye a la densidad del conocimiento antropológico, formado por múltiples experiencias singulares y (a veces) vivificantes querellas de escuela. Es lo que permite al investigador no solo elaborar un método de trabajo, sino también un punto de vista particular que renueva el estudio de los hechos de sociedad. De modo que muchos se felicitan de una evolución que separa progresivamente la imagen de la disciplina de su pesada herencia colonial y promete a los antropólogos que carecen de trabajos de campo alejados —o los temen— amplias perspectivas de reconversión.

Sin embargo, el mundo sigue siendo el mundo, y la alteridad está por todas partes. El hecho de que los países dominados adopten algunas de las formas occidentales de ser o de parecer no es nada nuevo y no debería ser signo de la desaparición de las culturas, aunque algunos saberes se pierdan de una generación a otra, y que otros aparezcan. Además, esa no es la cuestión, puesto que los antropólogos se interesan tanto por las otras culturas como por la *relación* entre las culturas, una relación no dicha, pero presente siempre, desde el momento de la elección del trabajo de campo inicial hasta la última página de sus escritos; una relación que designa tanto las alteridades como las identidades, distinguiendo entre el Otro y uno mismo. ¿Quién podría afirmar que la cuestión de las identidades está obsoleta cuando la mayoría de las guerras —y la guerra está por todas partes— se hacen en nombre de una identidad?

Identidad «nacional», identidad «étnica», identidad reivindicada, identidad ultrajada, identidad creada o suprimida. ¿Se puede pretender que la humanidad ha terminado con los holocaustos y otros genocidios, que el proyecto de matar al Otro solo por el hecho de ser Otro ya no es de actualidad? ¿Qué disciplina si no es la antropología se plantea la distinción entre el Igual y el Otro a la vez que la necesidad que tienen los individuos y los grupos humanos de distinguirse? ¿Y cuáles son, pues, los retos de semejante «disciplina» que exige a sus investigadores ir a experimentar la diferencia, rozar el límite entre la distinción y la confusión, sentirlo hasta en su propia carne e impregnar con él su inconsciente?

Nuestra intención es examinar aquí unas formas de ser y hacer, tal y como los ha observado y vivido en Francia y Mauritania a finales del siglo xx una antropóloga singular, representativa por el mismo hecho de su singularidad. El enfoque reflexivo propuesto querría mostrar que no se es antropólogo por casualidad y que esa búsqueda de la alteridad —que es también una búsqueda de identidad— es ante todo individual, anclada profundamente en una problemática personal que condiciona todas las fases del proceso, y en las que la arqueología ha de buscarse mucho antes de la primera experiencia de trabajo de campo.

La ambición de este ensayo es aportar una piedra al edificio epistemológico de la disciplina, esbozando una micro-sociología del conocimiento, o, si se prefiere, una... antropología de la antropología. En consecuencia, lo que importa es precisar el lugar-momento que lo ha hecho posible (un laboratorio del Centro Nacional de Investigaciones Científicas —CNRS) y de qué experiencia ha surgido (el encuentro con las socie-

dades nómadas del noroeste sahariano), pero situarlo en el concierto de los enfoques reflexivos es irrelevante. Asimismo, el riego de la repetición, de volver sobre lo que se ha dicho ya, tanto por la autora como por otros, es indiferente. Parece, por el contrario, que el sentido profundo de toda investigación es ese desplazamiento de la mirada —o de las miradas— que se dirige(n) a las mismas cosas. El conocimiento es un proceso basado en mecanismos de repetición: se vuelve, una y otra vez, a los mismos puntos, pero en momentos diferentes, tras haber cambiado uno mismo o, si se trata de un grupo, por un movimiento resultante de la historia de ese grupo, la variedad de las personalidades que lo componen y la diversidad de los recorridos. Al igual que toda postura induce a la represión de los efectos cognitivos de posturas precedentes, sobre todo cuando en apariencia son contradictorias, el pensamiento se elabora en un eterno retorno, y cada avance entraña *al mismo tiempo* su parte de olvido.

En la actualidad, el enfoque reflexivo, marginal durante mucho tiempo, parece que ha ganado importancia en antropología³. Algunos tabúes relativos a las situaciones de investigación están siendo superados, pero pocas veces se intenta la síntesis del conjunto del proceso que conduce a la producción científica: disponemos de muchos más relatos, comentados por sus autores u otros, sobre la práctica del trabajo de campo y sus dificultades, pero poquísimos escritos sobre lo que antecede y lo que sigue a la experiencia así revisitada.

3. Testimonio de ello son, particularmente, ensayos como los de Leservoisier, 2005; Bensa, 2006 y 2010; Leservoisier y Vidal, 2007; y Mohia, 2008.

Comprender lo que predetermina a un sujeto para optar por una disciplina que le hace pasar por un *momento obligado* de descentramiento y cómo los efectos de ese descentramiento actúan sobre sus interpretaciones y en sus escritos después siguen siendo cuestiones que se escamotean con demasiada frecuencia. Para llegar a plantearlas, es preciso sin duda haber realizado un verdadero trabajo de desvelamiento a uno mismo. A veces esa postura autorreflexiva, que va más allá del deseo o incluso de la necesidad de la interrogante epistemológica, es de alguna manera impuesta al sujeto, como una consecuencia imprevista de los gajes del oficio. Y eso fue lo que me sucedió.

DE LA ENSEÑANZA

El saber del antropólogo se adquiere en el transcurso de un doble recorrido: el que lo conduce en primer lugar de la teoría a la práctica y después lo lleva de la práctica a la teoría. La primera fase de esa adquisición suele tener lugar en la universidad. Ahora bien, ¿qué propone en Francia la universidad? Durante dos años nada o casi nada: la antropología aparece como una opción aneja a la disciplina principal en la mayoría de los estudios universitarios de letras y ciencias humanas, y se traduce en unas cuantas horas de clases introductorias. Luego, en los lugares que disponen de un departamento de etnología¹ (que son escasos), se da una enseñanza especializada en el tercer curso, cuyo título, la «licenciatura», permite a los estudiantes preparar una tesina durante el curso siguiente. Al principio de la década de los años 70, la obtención del grado de licenciatura al finalizar el cuarto curso bastaba para inscribir una tesis y dedicarse a un trabajo de investigación sin tiempo límite. Desde hace unos veinte años, las sucesivas reformas de la enseñanza superior han ido atrofiando progresivamente la investigación fundamental, en primer lugar, introduciendo un

1. Los términos «etnología» y «antropología», así como los de «etnólogo» y «antropólogo» se utilizan aquí de manera equivalente.

«Diplôme d'Etudes Approfondies» [Diploma de Estudios Avanzados], que obliga a los estudiantes a someter prácticamente sus proyectos (en forma de memorias) a la par que se someten ellos mismos al cuerpo profesoral, cuya enseñanza se convierte en «encuadramiento»; y, más adelante, con la creación de una «escuela doctoral», que los mantiene en el grillete universitario y los obliga a seguir cursos (que no siempre se conciben como seminarios de investigación), todo ello casi hasta el día de la defensa de su tesis. Las más recientes reformas, ligadas a la estandarización europea de los estudios universitarios (que convierten la memoria de licenciatura y el DEA respectivamente en «master 1» y «master 2»), confirman dicha evolución.

Si a ese alargamiento pedagógico se añade la desaparición desde 1984 de la tesis de Estado y su sustitución por una «habilitación para dirigir investigaciones», llegamos a una configuración general de la universidad francesa que favorece la emergencia de dictaduras escolásticas locales y produce, en un buen número de casos, derivas deontológicas y patológicas inquietantes². Por ello, raros son los lugares donde el pensamiento puede realmente florecer en libertad y donde a la investigación no se le impide vagar, crear y avanzar.

Cuando se otorga a la enseñanza y al encuadramiento la prioridad absoluta, ¿qué puede transmitir la universidad a sus aprendices de etnólogo? ¿Qué pueden aprender, qué «marcos» podemos proponerles si la antropología es ante todo un método que depende de una experiencia personal? ¿Qué parte hay en ello del parecer, de «hacer como si» de la universidad?

2. Nos referimos aquí a Francia, pero el fenómeno se encuentra bastante extendido.

Y en primer lugar lo que viene de antes: ¿qué sucede en el periodo que precede a la matriculación en esa carrera? ¿Quién o qué conduce a ello? Si esta pregunta inicial, capaz de condicionar el curso de toda una vida, se planteara en todas sus dimensiones, podría aparecer un cierto sentido que relativizaría, tanto para los jóvenes investigadores como para sus profesores, esa aparentemente incoercible necesidad de simular. ¿Simular qué? Que se pertenece a una *comunidad científica*, que se es un hombre o una mujer de *ciencia*, o que por lo menos se tiene un verdadero «objeto» de investigación sobre el cual se han podido establecer certezas, a propósito de las cuales se han forjado conceptos a los que nadie podría contravenir, y ello debido a que la disciplina que representamos está dotada de un método reconocido. Una disciplina que, como las demás, tiene su historia y que ha construido saberes que pueden exponerse, aprenderse y restituirse. En tal contexto defensivo, en el que incluso la duda puede utilizarse como signo, volver sobre las premisas de su vocación o narrar los escollos del propio recorrido sería de lo más peligroso. Un profesor no se prodiga así en un aula, el propósito de su enseñanza no es él, sino esa «ciencia del Otro», de la que él tan solo será el modesto (o inmodesto) artesano.

¿Pero que es «el Otro», qué buscamos, a quién buscamos cuando buscamos al «Otro»? ¿Y qué «Otro» elegimos que vamos a buscar tan lejos? El primer artificio consiste en decir que el Otro es un «objeto», pues sin objeto, ¿cómo ser objetivo? Y para no salirse de esa objetividad requerida, nos abstenemos de narrar. Restituir su historia obligaría a decir «yo», a plantear el «yo» del sujeto. De ahí a decir que los pocos antropólogos que «se han narrado» han caído en la subjetividad o en

la literatura o, peor todavía, en el psicoanálisis, no hay más que un paso. Quienes lo dan efectúan un segundo artificio, consciente o no, haciendo desaparecer de su discurso la parte de narcisismo que su disciplina evidentemente oculta. El narcisismo es el principal envite de las rivalidades que agitan actualmente la vida universitaria francesa, ahora bien, la figura de Narciso —o incluso simplemente su sombra— es más que incómoda para quien sitúa la alteridad —la imagen del Otro— en el centro de su discurso. Para protegerse tanto de la alteración como de la alienación, uno se objetiva a sí mismo al objetivar al Otro, es decir que reprime, con su subjetividad, el porqué de la búsqueda y los efectos del impacto del encuentro.

Como solo puedo dar testimonio de mi trayectoria personal, evocaré aquí el ambiente del departamento de la Universidad París X-Nanterre en la década de 1970. Entonces, la etnología no existía para la enseñanza secundaria: muchos de los bachilleres salían del instituto ignorando incluso la existencia de esa disciplina, topándose con ella más adelante casi por casualidad. Por mi parte, la descubrí en una clase de lingüística y me atrajo tras la decepción sufrida ante los límites de la semántica. Estaba matriculada en una carrera literaria y me había apasionado por la lingüística estructural, la gramática generativa al principio y, luego, la semántica, de la que me sedujo su promesa de lograr forzar el sentido de las palabras gracias a un método casi matemático, luego «científico». En aquellos momentos yo tenía motivos personales para buscar el sentido de las cosas (¿qué chica o qué chico no los tiene a los 20 años?) y sufría una carencia de referencias tangibles, que deseaba fueran racionales y pragmáticas.

De modo que elegí una palabra fuerte³, a la que esperaba poder así «racionalmente» arrancar el «verdadero» sentido, pero, una vez constituido el corpus, entre unas cosas y otras, me di cuenta de que esa hermosa construcción era engañosa, puesto que la subjetividad individual volvía por sus fueros en el momento de la interpretación final. Decepcionada, abandoné la lingüística y me fui a buscar en la antropología la respuesta a la cuestión del sentido, es decir, remontando los fenómenos lingüísticos, puesto que me habían enseñado que «toda lengua es reflejo de una cultura».

En ese momento se estaba bajo el influjo ideológico de un cientismo fuertemente teñido de marxismo, y triunfaba la racionalidad. Entre los que llegaban al departamento de etnología procedentes de la sociología⁴, de la historia o, como yo misma, de la literatura (eran menos frecuentes), se podían identificar diversas actitudes. Los sedientos de Verdad se dividían en dos grupos: los estructuralistas y los marxistas. En realidad, habrían podido entenderse, pues tanto los unos como los otros se empeñaban en demostrar la universalidad del Hombre y funcionaban con el mismo principio idólatra de referencia a un padre fundador único —Lévi-Strauss para los unos, Marx para los otros—, cuya palabra tenía fuerza de ley. Por añadidura, el pensamiento de Marx, en muchos aspectos, habría podido considerarse un estructuralismo, en la medida en que saca a la luz estructuras ocultas, y Lévi-Strauss, por su parte, había publicado un texto⁵ que ponía fin a las críticas de los

3. El título de mi tesina, inscrito en el departamento de Letras en el otoño de 1970, era: *La palabra «revolución» en el lenguaje contemporáneo*.

4. Las primeras generaciones de antropólogos solían proceder de la rama de filosofía.

5. Lévi-Strauss, Claude, *Race et Histoire*, publicado por la UNESCO en

marxistas al supuesto rechazo del estructuralismo a considerar la historia. En su manera de reducir las múltiples facetas de una obra inmensa a unas pocas proposiciones «científicas», y «políticamente correctas», y de erigirlas en un sistema cerrado, unos y otros padecían el mismo mal. En el fondo, lo único que los separaba era la posición política, los unos se encontraban más a la «derecha», y los otros, más a la «izquierda».

Los marxistas hacían referencia a algunos destacados antropólogos (casi todos antiguos alumnos de Lévi-Strauss) que habían sido los primeros en denunciar el hecho colonial. Los estudiantes que los seguían ambicionaban aportar la prueba de que el allá contenía tanto como el aquí sus clases sociales y sus relaciones de producción «determinantes en última instancia». En Nanterre, no eran mayoría, pues el ambiente general del departamento, cuyo tono lo daban los profesores, era más bien burgués, incluso aristocrático, por tanto de tendencia «reaccionaria»⁶ y... estructuralista. En las reuniones de notables, donde se hacía gala de erudición, nadie podía expresarse sin puntuar su discurso con una sobredosis de citas librescas convencionales, en las que la obra de Lévi-Strauss aparecía como garante de una ciencia cuyos objetos —los llamados «salvajes»— se ponían sobre la mesa para ser comparados como tantas otras maravillosas rarezas. Es una imagen, sin duda, injusta, pero es así cómo yo los veía.

1952 y recogido en *Anthropologie structurale* 2, en 1973.

6. El departamento de etnología de Nanterre estaba instalado entonces en la segunda planta de un edificio, cuya primera planta la ocupaban los sociólogos. Existía como una ruptura de clase entre la primera y la segunda planta: no se hablaban entre ellos, y, en cualquier caso, no hablaban el mismo lenguaje. Mayo del 68 acentuó esa fractura, que se hizo definitiva cuando el departamento de etnología se trasladó a un edificio situado fuera de la universidad.

Junto a los fieles de la ciencia, ya sea la de Marx o la de Lévi-Strauss, yo sin duda formaba parte de los soñadores que tenían en mente la curiosidad por el mundo o el gusto por lo exótico. Participaba también de la idea militante, muy extendida después del 68, de que el reto del viaje era poder afirmar, de regreso, que todos los colonialismos, imperialismos y otras formas de dominación eran injustificables, dado que el Hombre, más allá de los particularismos culturales, era el mismo en todas partes. Algunos de mis compañeros padecían una especie de angustia existencial o identitaria que se expresaba a través del deseo de ir a confrontarse ya fuera con la alteridad radical o con la alteridad relativa si buscaban un Igual con el que poder identificarse (las chicas, atraídas por el estudio de «la condición femenina» —por «las relaciones de género», como se dirá más tarde— en las sociedades árabes o africanas, eran una multitud). Y, por último, para algunos marginales la meta esencial era «largarse». En conjunto, la distinción entre las motivaciones no era tan clara, y creo que podría afirmar sin grave riesgo a equivocarme que la mayoría de chicos y chicas con quienes me codeaba los movían más o menos estos tres sentimientos: el de redimirse de la culpa (heredada del racismo, colonialismo o imperialismo de la generación precedente), el de la búsqueda del Otro-igual o del Igual-otro, es decir, de un espejo (para sí, su grupo, su historia y su cultura) y el de la liberación por la partida (o la huida). En cualquier caso y para todos, lo primordial era el viaje que había que realizar.

La enseñanza de la etnología en las universidades se traduce aún hoy en un conjunto de clases en las que se propone a los estudiantes familiarizarse con un lenguaje y adquirir un mínimo de conocimientos sobre:

- Los primeros etnólogos, que crearon escuela, y sus principales descubrimientos (esencialmente los sistemas de parentesco y los mitos, y sus consecuencias sobre las organizaciones económicas y políticas).

- La estructura segmentaria de la disciplina con sus linajes dominantes en -ismo (funcionalismo, difusionismo, estructuralismo, marxismo, culturalismo, etc.).

- El método de investigación, o sea, las herramientas que deben permitir pasar sin tropiezos la prueba del primer trabajo de campo⁷.

Así pues, el neófito recibe de sus predecesores algunos retazos de historia de la disciplina, descubre sus interrogantes, busca entre los linajes que se entrecruzan el hilo al que pudiera agarrarse y se apresta a entrar en el cortejo. ¿Pero cómo? Muy pronto se da cuenta de que esa «ciencia» no es muy homogénea, que no ha producido una escuela sino escuelas. Ahora bien, esas diferentes maneras de percibir la sociedad y de pensar la alteridad, esos conceptos y esos paradigmas a menudo contradictorios se asemejan a un gran saco de prestidigitador en el que, le dicen, es libre de meter la mano: una libertad desconcertante. Así que él rebusca y escoge al azar. Lo más normal es que se detenga en las ideas que afectan particularmente a su sensibilidad, su imaginación o su inteligencia. Hay también modas, o modas de enseñanza, que pueden orientar prematuramente su mente si tiene la suerte, o la desgracia, de tener un maestro.

Durante sus años de estudio, sueña. Imagina poblaciones lejanas de las que le han hablado, mientras confronta las diferentes interpretaciones que de ellas le han dado. Devorando con delicia esa ciencia con aro-

7. Esta parte metodológica estaba muy poco desarrollada en el departamento de etnología de Paris x-Nanterre en la década de los años 70.

mas exóticos, corre de profesores a bibliotecas (reales o virtuales) y de bibliotecas a cafés bulliciosos, agudiza su joven cerebro, participa en debates apasionados, se hace defensor de una u otra corriente y acumula certezas, pues necesita causas nobles que defender y vivir.

Tras haber deshecho y rehecho el mundo con desbordante generosidad, se prepara para partir a la gran confrontación, la primera, la que va a permitirle después construir su propio discurso sobre quienes eligió conocer. Una elección que depende de su imaginario, su compromiso político, sus fantasmas sexuales, la oportunidad o incluso la casualidad: un extranjero con el que se ha cruzado, una película, una imagen, una historia que le contaron, la actualidad que lo asalta por todas partes o las leyendas de su niñez que remontan a la superficie cuando creía que las había olvidado.

Mi interés por la civilización árabe nació en las escuelas primarias del «cinturón rojo» de París, en donde ejercí de maestra suplente mientras seguía mis estudios de letras. Durante dos años fui de una escuela a otra, sustituyendo aquí y allá a los titulares ausentes. Los hijos de inmigrantes magrebíes eran muy numerosos, y me chocó la manera como algunos enseñantes, o incluso directores de escuela, los consideraban. La profundidad de esas miradas de niños heridos, ingenuamente interrogantes o al contrario rebeldes por la impaciencia o incluso el rechazo que percibían en la actitud de quienes los amonestaban cuando no se ajustaban a las normas, me alertó. Traté de comprender quiénes eran, de dónde venían, por qué algunos parecían tan llenos de rabia y por qué a los adultos que los custodiaban les costaba tanto considerarlos como a los demás niños. Cuando terminé mi licenciatura, me fui

a vivir a la ciudad universitaria y descubrí que bastaba con atravesar la carretera para pasar del campus a los barrios de chabolas en donde vivía la mayoría de esos niños. Así que de forma casi natural, cuando tuve que optar por una región del mundo, mi elección recayó en el Magreb: comprender y aceptar al vecino más cercano me pareció lo más urgente. Pero en el departamento de etnología, no había estudios sobre el mundo árabe, los estudiantes que buscaban un director de investigación de ese «área cultural» debían dirigirse a Dominique Champault, responsable del departamento de África Blanca del Museo del Hombre.

En realidad, mi formación en el departamento de Etnología de la Universidad de Nanterre fue muy reducida porque, al final del primer trimestre, como me parecía que podía encontrar fácilmente en los libros lo que me enseñaban allí, puse pies en polvorosa y me fui en autostop con un amigo a Bagdad y no regresé, vía Egipto, Libia y Túnez, hasta los exámenes. Cuando volví, un periodo de lecturas intensivo y tal vez los frutos de ese primer viaje me bastaron para obtener la licenciatura en etnología. Pude entonces matricular mi tesina bajo la dirección de Dominique Champault al tiempo que acudía a las clases de árabe de la Escuela Nacional de Lenguas Orientales.

Antes de nada, mi directora de investigación se preocupó de paliar mi total ignorancia de la literatura sobre el mundo árabe, considerando con muy buen criterio que la cuestión del tema que yo podría tratar era prematura. Abandoné el Museo del Hombre pertrechada de una impresionante lista de libros, a los que hube de dedicar tres meses de lectura intensiva. Paralelamente, seguí en Nanterre las clases de Ahmed Baba Miské, un estudioso mauritano, encargado entonces de

un curso de introducción a la civilización árabe, que me habían impuesto en calidad de «tutor de memoria de licenciatura».

Así pues, la discusión sobre el tema de mi tesina —y de mi futura tesis— tuvo lugar con esos dos interlocutores que, sin haberse puesto de acuerdo, me propusieron ambos orientar mis investigaciones hacia los erguibat, que me habían presentado como una gran tribu de camelleros moros. De hecho yo les había especificado que deseaba trabajar sobre un grupo arabo-hablante —como reacción ante la importancia de la literatura sobre las sociedades bereberes que la generación colonial me parecía que había privilegiado en exceso—, y preferentemente nómada; en materia de nomadismo, solo tenía la referencia de los gitanos o zíngaros nuestros a quienes, por ignorancia, confundía con la gente del circo que siempre me había fascinado.

Ahmed Baba Miské era por aquel entonces miembro clandestino del Frente Polisario⁸, lo que no supe hasta veinte años después, y se cuidó muy mucho de informarme de los acontecimientos que tenían lugar en el Sahara español y *a fortiori* del lugar y el papel de los erguibat⁹ en ese asunto, pues su objetivo era exclusivamente militante: aprovechaba la oportunidad de

8. Frente Popular de Liberación de Saguia el-Hamra y Río de Oro, que acababa de ser creado por un grupo de estudiantes saharahuis reunidos en torno a su líder El Uali uld Mustafa Sayed, y proclamaba la revolución social y el comienzo de la lucha anticolonial. Su objetivo era conseguir la salida del colonizador español y la organización de un referéndum de autodeterminación de las poblaciones del Sahara Occidental, de acuerdo con la resolución de la ONU de 1966.

9. Todos los erguibat no eran mauritanos ni mucho menos, pues una gran parte de ellos practicaban el nomadismo en territorio español.

enviar una estudiante francesa susceptible de escribir algo sobre la lucha por la independencia que habían emprendido las poblaciones saharahuis¹⁰. Con respecto a mí, su único argumento era que los erguibat eran unos «grandísimos» nómadas de Mauritania, «muy interesantes», pero que, por desgracia, nunca habían sido estudiados. Fui así, incluso antes de mi marcha, objeto de una manipulación política cometida a sabiendas por mi tutor de tesina cuyas consecuencias tuve que asumir yo, tanto en mi trabajo de campo mauritano, como en el de la investigación francesa, y en parte española, durante años.

En cuanto a Dominique Champault, no estaba en absoluto al corriente de la situación en el Sahara español. Solo conservaba el recuerdo magnífico de una estancia en un campamento de esa tribu cuando unos años atrás —antes de la independencia— había residido en el oasis argelino de Tabelbala, sobre la que publicó una monografía descriptiva de lo más clásica.

Que el nombre de los «erguibat» hubiera sido pronunciado por las dos personas oficialmente encargadas de custodiar mis primeras investigaciones me pareció de buen augurio y recorrí las bibliotecas para tratar de saber algo más de ellos. No encontré nada, salvo un articulo de un militar que dirigía al lector a los archivos del Centro de Altos Estudios Administrativos Musulmanes. Mis profesores tenían razón: nadie —es decir, ningún etnólogo— los había estudiado nunca. Únicamente los

10. «Saharahuis» es el nombre dado inicialmente por los españoles a los habitantes de la «provincia del Sahara español», es decir, lo que ahora se conoce como «Sahara Occidental». Ha sido adoptado por los interesados, que hoy se denominan «pueblo saharauí». Unos viven en el Sahara Occidental bajo ocupación marroquí, y otros en los campos de Tinduf: la cuestión de la descolonización de este territorio sigue sin resolverse.

militares habían mencionado la existencia de esa tribu y sus actividades. ¡Y qué actividades! Descubrí que se trataba de notables guerreros, gente que había resistido más que los demás y durante más tiempo a la colonización francesa: ¡insumisos! No hacía falta nada más para hacérmelos simpáticos, y me desvelé por reunir toda la información que podía espigar en los informes o memorias de los militares que los habían colonizado, encontrando en ello materia suficiente para redactar mi tesina. De alguna manera, se trataba de la fase normal de preparación antes de emprender el trabajo de campo.

¿Me había formado mal en Nanterre? ¿O no suficientemente? En cualquier caso, traté espontáneamente de reconstruir su historia a través de fragmentos que recogía aquí y allá: ¿de dónde venían? ¿Cómo y en qué contexto se constituyeron en «tribu»? Y, además, ¿qué es una «tribu»? ¿Y cuál ha sido el impacto de la colonización en esa forma de organización social? En mi tesina, me había aplicado a responder esas preguntas, inspirándome en los trabajos de antropología económica de Raymond Firth, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray, Maurice Godelier y Marshall Sahlins.

El momento de la defensa de mi tesina fue memorable. El jurado deliberó dos horas, lo nunca visto, según los secretarios. Algo incomodaba en la primera parte de mi tesina, todo el trabajo de recomposición histórica, que a mí me había parecido indispensable hacer para comprender algo, no había convencido. El más hostil, si no me equivoco, era G**, a quien habían invitado por ser un antropólogo especialista de la zona y ajeno a la universidad de Nanterre. Durante la defensa, únicamente me dijo que sin duda tenía mérito haber hecho el esfuerzo de la investigación histórica, pero que no veía dónde estaba la antropología en esa tesina.

En efecto, en Nanterre, el *must* era la investigación «sincrónica»: la «diacronía» era cosa de historiadores. Allí encontré por primera vez esa forma de tabú sobre la historia o, en todo caso, de ceguera voluntaria sobre la dimensión histórica de los hechos antropológicos.

Con mi título en el bolsillo, podía matricular la tesis. Tenía ya un «objeto» de investigación y contaba, como todos los estudiantes de la universidad, con una suma de explicaciones metodológicas y teóricas que deberían permitirme observarlo y pensarlo después. Explicaciones algo abstractas y recomendaciones algo etéreas... Incluso hoy en día, son escasos los profesores que abordan la verdadera cuestión del trabajo de campo, la del choque de culturas, pues ¿cómo hablar de una experiencia sin contarla, sin decir lo que se ha vivido? ¿Y cómo proponer un método de investigación a partir de una aventura personal? Se silencia, pues, la propia práctica, y el método deviene una cuestión técnica.

Ya en la década de 1930, Marcel Mauss, en su curso sobre las *Instructions d'ethnographie descriptive*¹¹ tan solo proponía a los jóvenes que se disponían a partir para un trabajo de campo una angustiosa clasificación de fenómenos sociales, de los que se suponía que podrían hacer una recensión casi exhaustiva:

No descuidar ningún detalle (...). No solo hay que describir todo, sino proceder a un análisis en profundidad, en el que se manifestará el valor del observador, su genio sociológico.

Y todo ello, habiendo puesto en guardia previamente contra la subjetividad, asociada, a renglón

11. Mauss, 1947.

seguido, con el «riesgo de la observación superficial», que mueve al neófito a «creer» todo lo que ve o todo lo que le dicen: «La objetividad ha de buscarse tanto en la exposición como en la observación». Para hacer frente al peligro, Mauss, que no había sufrido la prueba decisiva del trabajo de campo, puesto que nunca había viajado, reunió todo un instrumental técnico de recogida de datos (diarios de viaje, inventarios, fichas, notas, recolección de objetos, grabaciones, fotografías, cine, estadísticas, cartografía, esbozo biográfico, creación de herbarios, colecciones, cuestionarios, etc.), enumerando en doscientas páginas la totalidad de los fenómenos que había que estudiar, relativos todos a un «objeto» de tipo «grupo social» que presentara unos signos distintivos claros (un nombre, un territorio, una historia, etc.), así como cierta homogeneidad interna (lengua, hábitat, organización económica, política, etc.). Consciente de la utopía de ese enfoque enciclopédico, en la conclusión a su capítulo sobre los métodos, evocaba «la ventaja de una misión que cuente con varios miembros», insistiendo sobre «la siempre indispensable redistribución», que «podrá llevarse a cabo fácilmente entre tres o cuatro colegas que trabajen sobre momentos diferentes de la vida tribal».

¿A qué estudiante dispuesto a lanzarse al trabajo de campo no le habría espantado la amplitud de la tarea que lo esperaba?

Para que yo tuviera alguna posibilidad de abarcarlo todo, habría sido necesario que ese «todo» se redujera a la medida de mi modesta persona, ¿pero cómo hacer? ¿Cómo abarcar de una mirada a varios miles de beduinos dispersos en campamentos móviles en un territorio desértico casi tan grande como Francia? Tras darle ansiosamente muchas vueltas al problema, decidí

que quizá la solución sería ir a instalarme en un solo campamento, importante por el número de tiendas y rebaños, y quedarme allí el tiempo necesario para conocer a todo el mundo, comprender las respectivas posiciones de unos y otros, y seguir a cada individuo en todas sus actividades. Empezar observando en todos los detalles la vida cotidiana de una unidad de nómadas y la organización del pastoreo —puesto que se trataba de pastores nómadas— se convirtió en mi primer objetivo. Aparte de que me imaginaba que apegarse a lo tangible —la infraestructura de los marxistas— sería menos difícil, no dudaba que, una vez reunidos los elementos necesarios para hacer su análisis, podría acceder progresivamente a otras «instancias» de la tribu, en especial su organización política y la esfera de las ideologías. Ni se me ocurría volcarme en la cuestión religiosa —un ámbito, sin embargo, esencial en la enseñanza de la etnología—, que me parecía inaccesible a mi mentalidad. En cuanto al parentesco, otro gran tema predilecto de los antropólogos, me opuse instintivamente a la prelación que la enseñanza le había concedido, prelación que yo asociaba, es cierto que un poco ingenuamente, a la ideología burguesa y estructuralista.

El manual de Mauss se encuentra en la actualidad relegado al campo de la historia de la disciplina, y ya no se le pide a nadie que lo siga al pie de la letra¹². Sin embargo, en él se encuentra expuesto, tras la descripción de la monografía ideal, el principio de objetivación en

12. En los años en que yo asistía al departamento de etnología de Nanterre, la cuestión de los métodos de investigación no se abordaba, si acaso se dirigía a los estudiantes que preguntaban por ellos a ese manual de Mauss o a otro similar, publicado en 1951 con el patrocinio del Royal Anthropological Institute, *Notes and Queries on Anthropology*.

antropología, o sea, el arte y la manera de hacer del Otro un «objeto» de estudio científico. En efecto, el enfoque monográfico postula que la sociedad, o el grupo, es un todo, luego es. La objetivación comienza por la distinción y prosigue por la limitación. El objeto de este modo aislado e identificado puede ser nombrado y representado en el espacio y en el tiempo (situado en los mapas de los geógrafos y en la sucesión de acontecimientos establecida por los historiadores). Más adelante, los especialistas de la disciplina, algo incómodos por el aspecto monográfico de sus investigaciones, escamotearán la cuestión, insistiendo en la importancia del método comparativo. En esta ocasión, lo que no se dice es doble. Reside, en primer lugar, en el hecho de que toda monografía es el resultado, se quiera o no, de un enfoque comparativo, puesto que se construye sobre la comparación —nunca explícita— entre los rasgos culturales de los que cada etnólogo es portador y aquellos a los que lo confronta su experiencia de trabajo de campo. También se propone que ese imperativo comparatista, tal y como se presenta, acentúe indirectamente la condición de «objeto» de las sociedades estudiadas y enmascare una vez más el papel central de la pertenencia cultural del investigador, cuya función de tercer término otorga, sin embargo, todo su sentido a la comparación.

Ha sido finalmente el enfoque pragmático anglosajón del trabajo de campo —«la observación participante»—, defendido por Malinowski, el que se ha impuesto como modelo, desarrollado más adelante en manuales publicados por etnólogos de la segunda y tercera generación¹³. Estas obras, destinadas explí-

13. Malinowski, 1963 [1922]; Griaule, 1957; Godelier, 1973 y 2007; Laplantine, 1996; Copans, 1998; etc.

citamente a facilitar el ingreso en la profesión a los principiantes, más pragmáticas que la de Mauss, en el sentido de que ya no obligan al investigador a asumir la totalidad de los campos del saber, siguen insistiendo en la naturaleza de los datos que han de recabarse, así como en los medios (técnicos y relacionales) de acceso a tales datos. Pero no proponen ningún análisis reflexivo sobre las condiciones en las que se desarrolla el proceso de conocimiento en el trabajo de campo: el de la interacción entre un ser vivo y un entorno extraño en el que deliberadamente él viene a insertarse, entre el hombre social que es y los hombres que conoce allí. Las consecuencias heurísticas del hecho de que, en antropología, el conocimiento surge ante todo de un conjunto de relaciones establecidas entre seres vivos y reposa en una experiencia vivida directamente no se suelen tener demasiado en cuenta. Las recomendaciones se dirigen más que nada a los comportamientos que el estudiante deberá adoptar, cuando aborde su trabajo de campo, para preservar su «neutralidad»; a la manera en que deberá presentarse y exponer sus objetivos; a las técnicas de investigación; y a los métodos de análisis de los materiales así acumulados. En general, no se dice que ese esquema de normas es eminentemente cultural, que solo es la forma —luego el lenguaje— del conocimiento, tal y como ha sido modelado a lo largo de los siglos por la civilización occidental. La enseñanza teórica de los métodos de la antropología no aborda nunca la cuestión de las consecuencias de esa relatividad de las formas en el plano de la construcción de los saberes. Y, sin embargo, uno de los puntos fuertes de la aportación científica de esta disciplina —fruto de la acumulación de múltiples experiencias de trabajo de campo en base a las cuales se ha construido, aunque fuesen cada vez

únicas— es, precisamente, mostrar que, si el principio del conocimiento en su calidad de norma es universal, las manifestaciones culturales de esa norma son infinitamente variadas, incluso cuando pueden ser relacionadas con algunas figuras estructurales elementales.

DEL ENCUENTRO

En el trabajo de campo casi siempre se está solo¹. Esa es una de las condiciones básicas de la experiencia. Una soledad muy relativa, pues los antropólogos se instalan, generalmente, en medio de un grupo de gente: se codean con ellos, les hablan e incluso viven con ellos. Entonces, ¿de qué «soledad» se trata? ¿Cómo pueden decir a su regreso que se fueron «solos» y allá permanecieron «solos»? En realidad, el investigador no está aislado, pero es único. No es la ausencia de otros, sino su diferencia, experimentada al compararse con los otros, la que le provoca a veces la impresión de estar «solo». Único de su «especie», física y mental, de su cultura y de su calidad, porque a la par que extranjero, es también —tal vez incluso sobre todo— único de su laya, porque él es... antropólogo. La «soledad» del investigador en el trabajo de campo, el hecho de que ya no pueda medirse con la vara de un «Igual», es lo que da a la experiencia su

1. Me refiero aquí a la situación más corriente, pero hay excepciones, por supuesto: algunos antropólogos fueron a su primer trabajo de campo en pareja, otros probaron experiencias en grupo de dos o tres investigadores de la misma generación; y aun otros, en una perspectiva de transmisión, han incluido a estudiantes en el trabajo de campo con el fin de que profundicen en algunas cuestiones, amplíen el trabajo de investigación o estudien las transformaciones sociales y culturales que se están produciendo.

valor de recorrido iniciático. Una iniciación renovada cada vez y siempre personal.

Y ahí, debe hacerlo todo, aprenderlo todo. La lengua en primer lugar, o los códigos lingüísticos si ha elegido su lugar de estudio en su país de origen; después, la manera de comportarse, de ser. Muy pronto se da cuenta de que tiene que inventarlo todo, que las herramientas para pensar que le han dado no le son de ninguna utilidad para actuar: lo han abandonado sin prevenirlo y aún no ha iniciado el viaje y ya se siente perdido. Entonces, vuelve la cabeza de un lado a otro, buscando quien podría ayudarlo, quien podría decirle lo que debe hacer. Pero solo hay uno que pueda guiarlo verdaderamente: ese Otro que él ha venido a estudiar y que no sabe muy bien cómo encontrarlo primero, y cómo abordarlo después. Por lo general, el Otro no se mueve. ¿Por qué habría de hacerlo? ¿Por qué habría de adelantarse al investigador? Ciertamente, puede suceder que en los lugares muy visitados por investigadores, o simplemente por turistas, alguien se haga cargo del extraño, que lo considere un regalo del que espera sacar provecho o que decida retenerlo en la trampa de la hospitalidad para reducir sus movimientos, pero, por lo general, le toca al visitante dar los primeros pasos, tener el primero la mano y tener la paciencia de esperar que se la acepten. Si lo hacen.

Yo no había comprendido que, en este caso, era el Otro —o sea, mi tutor de tesina mauritano—, quien, al contrario, me había agarrado de la mano para arrastrarme hacia su trabajo de campo. Me había esforzado, con total inocencia, en hacer bien las cosas, acosándolo con preguntas a las que nunca respondía. Era muy hábil: al negarse a darme la más mínima referencia libresca pretextando que era «enemigo de las bibliografías», me

propuso ponerme en contacto con una prima suya que vivía en París, para conocer a mauritanos y preparar con ellos mi viaje. Era un lugar «neutro», lejos de los saharauis y sus historias. Su prima, Mariem, cuyos relatos de su juventud recogí treinta años después², recibía de vez en cuando a estudiantes que venían a formarse durante un año en la Escuela Nacional de Aduanas de Neuilly. Entre ellos solo uno era erguibí³, así que fue a él al que expuse mi proyecto, y su familia fue la que me recibió después⁴. Tampoco en esta ocasión había elegido yo. Ese joven, por muy ingenua que yo fuera, nunca evocó en mi presencia la existencia de los saharauis, por otra parte, ¿que sabía él de su lucha? Era, y sigue siéndolo, fundamentalmente un mauritano. Si, a la postre, me invitó a residir en los campamentos de su familia, no lo hizo ni por interés personal, ni por razones políticas. Le había dado mi tesina para que la leyera y me esforcé en entablar con él una relación amistosa, y lo presenté a mi familia y mis amigos. No se percató de su imprudencia hasta que volvió a su país conmigo, en noviembre de 1974, y comprendió la envergadura que había adquirido el problema durante su ausencia. Sin duda, le explicaron el aprieto que ponía a su familia mi presencia, pero era demasiado tarde. De acuerdo con las paradojas de la hospitalidad mora, que prohíbe negar nada al huésped, se escabulló sin explicaciones.

Como soy tozuda por naturaleza, cuando comprendí al fin que las cosas no se iban a desarrollar como estaba previsto, traté de alcanzar «mi trabajo de campo» por otros medios, es decir, un campamento nómada

2. Caratini, 2011.

3. Singular de erguibat.

4. Véase el relato de ese primer viaje a Mauritania: Caratini, 1993.

donde poder llevar a cabo mis investigaciones. Así pues, me fui sin esperar ya conocer a los notables erguibat de Nuakchot. En esos años, la capital de Mauritania era todavía como un pueblo, bastaba con entrar en una casa —no había ninguna puerta cerrada— y saludar a quienes estaban allí para que te convidaran a tomar el té de la hospitalidad. Pero como siempre me presentaba como una «alumna de Ahmed Baba Miské», persistía la ambigüedad: mientras que yo creía dar así prueba de seriedad y legitimar por la universidad el objetivo científico de mi presencia, mis interlocutores pensaban que se trataba de una máscara (o de un velo) y que en realidad yo era una periodista enviada para servir a la «causa». Nadie o casi nadie sabía que Ahmed Baba Miské daba clases en Francia, se sabía que era erudito, pero se le conocía sobre todo por su activismo político.

De nuevo estaba atrapada, me presentaron a El-Uali uld Mustafa Sayed, el fundador del Frente Polisario, que estaba de paso en Nuakchot con sus compañeros para tratar de conseguir el apoyo del presidente Mojtar uld Daddah; luego conocí a otros más, en el norte del país, a quienes me conducían sistemáticamente en cuanto llegaba a algún sitio. Cada vez explicaba el objetivo de mi presencia: la tesis sobre los erguibat y mi intención de instalarme en un campamento nómada. La reacción de los combatientes era siempre la misma: tras haberme deseado calurosamente la bienvenida, me hablaban de la represión, los combates y la revolución. Los debates eran muy animados, apasionantes en ocasiones, pero solían terminar con la misma petición: «está muy bien venir aquí, querer estudiarnos, pero los erguibat, eso está superado, lo que hace falta es que escribas sobre el pueblo saharauí». Por mi parte, medía mal el envite político que esta petición insistente ocul-

taba, lo que yo veía es que los erguibat eran ya de por sí algo inmenso para una investigación antropológica, luego un pueblo entero era sencillamente imposible. Sin contar —pero eso no podía decirlo— con que no tenía la menor intención de trocar mi posición de investigador por la de militante, por muy justa o muy hermosa que fuera la «causa». Argumentaba, entonces, que la tarea que me proponían era superior a mis fuerzas y que comenzar mis investigaciones por los erguibat podía considerarse como el principio. Después de todo, como ellos mismos reconocían, el pueblo saharahui se componía de tribus, puesto que tenía que empezar por algún lado, bien podría ser por ahí. Los que tenía enfrente movían la cabeza, lanzando a sus compañeros miradas de connivencia: me habían comprendido muy bien... Y los rumores más contradictorios corrían con el viento sahariano: unos afirmaban que me hacía pasar por investigadora para poder servir a la causa, otros que con seguridad era una espía a sueldo de Francia o incluso de Marruecos.

¿Se resintió realmente la construcción de las relaciones de confianza que, a pesar de todo, establecí con las familias que me recibieron en la ciudad o en los campamentos por esa situación? No lo creo, pues las personas con las que realmente me relacioné, con las que trabajé en particular me otorgaron progresivamente su confianza, a veces su amistad y en algunos casos su protección. Lo que no dejó de alimentar *también* los rumores.

Cuando estalló la guerra del Sahara, en noviembre de 1975⁵, el acceso al trabajo de campo fue más difícil;

5. Durante la agonía de Franco, España, con los Acuerdos Tripartitos de Madrid, cedió el Sahara Occidental a Marruecos y Mauritania, cuyos

tuve que esperar a que Mauritania dejara de intervenir en el conflicto para poder regresar a ese país. Me vigilaban estrechamente, pero conseguía a veces escapar a su control. Del otro lado de la frontera, el gobierno de la RASD⁶ mantuvo su desconfianza respecto a mí, y durante veinte años se me prohibió el acceso a los campos de refugiados, donde encontraron asilo muchos *erguibat* (al principio cuando la invasión marroquí y, luego, tras la firma del acuerdo de paz con Mauritania). Los dirigentes del Polisario habían constatado que no militaba por su causa y nunca me consideraron una aliada. Claro que, una vez publicada mi tesis, cuando fue notorio que yo era una «investigadora» y no una espía, el representante del Polisario en París pensó que podría ser útil dejarme trabajar en los campos de refugiados. Así pues, veinte años después de mi primer trabajo de campo con los *erguibat*, pude analizar las transformaciones que la guerra y la revolución habían provocado en la organización social. Pero ese segundo «trabajo de campo» fue muy difícil porque la dirección del Frente no dejó de coartar mi libertad de acción, poniéndome toda clase de obstáculos «no dichos». La antropología es una disciplina que siempre molesta a los detentadores locales del poder.

La práctica del trabajo de campo es, en primer lugar, un conjunto de relaciones que han de establecerse con desconocidos, en su propio territorio. Una inscripción en un espacio geográfico, económico, social, polí-

ejércitos invadieron el territorio, provocando la huida de las poblaciones saharahuis bajo la protección de los combatientes del Frente Polisario.

6. República Árabe Saharaui Democrática creada en el exilio en 1976, en el momento de la retirada de los españoles de Río de Oro, y cuyo gobierno se instaló desde entonces en los campamentos de refugiados de Tinduf en Argelia. Véase Caratini, 2003.

tico y mental del que el investigador no tiene la experiencia directa y sobre el que no tiene, *a priori*, ningún punto de referencia. No obstante, no hay más remedio que echar el ancla. ¿Cómo va a hacer para entrar, qué lugares, físicos y sociales, va a poder ocupar? ¿Que condición le van a atribuir? ¿Qué van a proyectar sobre él que lo obligará a reaccionar y conformarse? ¿Cómo van a interpretar lo que dice y sus gestos? Y él, ¿qué cacofonía de imágenes proyecta sobre ese Otro tan esperado, mientras va avanzando en su viaje y se encuentra preso en la red de relaciones cotidianas? La singularidad de su historia, ese capital de experiencias sensitivas, emocionales y espirituales que contiene su memoria, todo choca frontalmente en él. El encontronazo puede ser violento, y, muy a menudo, debe violentarse a sí mismo: es un intercambio.

Comprometerse personalmente en la realidad de otros, aceptar relacionarse con gente de otra cultura, ya sea próxima o lejana, impone una apertura. El aprendiz-investigador paga con su persona para recolectar elementos de conocimiento, para tener derecho a observar. Le dan, pero le toman. Y recibe sin comprender muy bien qué es lo que da a cambio. Se apega a lo que acumula, sin mirar lo que entrega, pues el hecho de que su presencia sea tolerada, aceptada, lo pone ya —es lo que piensa él— en la posición del deudor. A veces, para librarse de esa sensación de deuda, remunera a sus interlocutores y devuelve múltiples favores. Al mismo tiempo, se enriquece con una marea de percepciones nuevas que le permitirá ampliar su campo de representaciones de la sociedad humana. De eso es precisamente de lo que se trata: de una ampliación del espacio mental que no repose únicamente en la lectura o la imaginación, sino en la experiencia sensible.

En ese mundo que le es ajeno, el viajero solo tiene de referencia su propia subjetividad y su propia cultura. En ningún momento puede dirigirse a otro que sería semejante a él, reconocerse en un «nosotros» que oponer a «ellos». Es un «yo», que ha de rehacerse en la interacción con «él», «ella», «ellas», «ellos» o «todos ellos», a quienes debe transformar en «tú» y «vosotros». Según sea un hombre o una mujer, ese «yo» plantea diferentemente el «tú» y el «vosotros», y es diferentemente percibido. En todos los casos, no puede contar lo que vive sino a un «país propio» abstracto del que se encuentra, de hecho, distanciado, puesto que únicamente puede construirlo oponiendo los presentes a los ausentes, es decir, en el imaginario. De modo que para sobrevivir debe forjar nuevos puntos de referencia situados en la articulación de los sistemas de valores, en los puntos de encuentro de las racionalidades. Es difícil. Al principio tantea, tropieza, se embriaga de experiencias sensoriales que nublan su vista, lucha contra sus pulsiones, descubre sus repulsiones, aprende la prudencia y choca con sus propios límites. A veces incluso desespera de llegar a conseguirlo. Sus convicciones pueden bascular cuando la realidad sobrepasa la ficción, y además hay algo que él no había previsto, ni siquiera imaginado, algo de lo que nunca había oído hablar: los *efectos* físicos, emocionales y psíquicos que produce en él esa inmersión voluntaria. Ya no hay nadie para reafirmarlo, confortarlo o reconfortarlo; ya no puede ver, en el espejo, a su doble, ese que podría confirmarle que esa emoción que lo constriñe, ese mal pensamiento que lo asalta o lo habita son «normales». No tiene más norma que él mismo, ese desconocido. Y el espejo, implacable, ya no le devuelve pasivamente su imagen: lo mira. Tiene poderes mágicos, da miedo. «Espejito, espejito, dime ¿quién es la más

bella?». El Otro se calla o incluso sonríe, mientras que el antropólogo nota surgir en él la duda vertiginosa de la ciencia triunfante. Al principio, la descarta: no, eso sí que no, no es posible, no es la ciencia, soy yo. Entonces duda de su saber y de sus capacidades, y el viaje se convierte en errancia. Y como nadie le había hablado de esa errancia, no se atreverá nunca a hablar de ello.

El primer trabajo de campo es un paradójico rito de paso, pues su conclusión no es la entrada del neófito en la sociedad de acogida, sino en la comunidad científica de su sociedad de origen. No hay por qué asombrarse de esto, pues la comunidad científica, por muy occidental que sea, no está desprovista de ritos, todo lo contrario. La mayoría se traducen en una liturgia conocida por todos, ofrecida como espectáculo en representaciones públicas, mientras que en el reducido círculo de los antropólogos las cosas son diferentes: para que se le autorice a participar en las ceremonias, es necesario que se haya pasado por la prueba de la inmersión, del «bautismo». Encontramos esa idea de un conocimiento intransmisible por la palabra en el ejército, en el que los jóvenes oficiales recientemente graduados aspiran a su «bautismo de fuego», y en la aviación donde se habla también de «bautismo del aire», ese punto de no retorno que marca el límite entre quienes «saben» y quienes «no saben». Aquí la distinción se efectúa sobre el respeto compartido de un silencio doble: lo que no se dice, ni siquiera a sus pares, de lo que el iniciado ha sentido durante la prueba y lo que no se dice de la encrucijada colectiva escondida tras ese silencio (las representaciones de uno mismo, el grupo y la disciplina).

Esta concepción de la iniciación por el «bautismo del trabajo de campo» supone además unas analogías

turbadoras, con los ritos de paso estudiados por los antropólogos en las sociedades «llamadas primitivas», que suelen reservar pruebas físicas y psicológicas en las que el postulante pone realmente en peligro su vida y su razón⁷; y, por otra, con las ceremonias de admisión o entronización en las sociedades secretas, que hay que vivir para no ser excluido de la connivencia. Lo que convierte al trabajo de campo en un rito de iniciación es que, en antropología, el investigador debe *experimenter* para acceder al saber. Ahora bien, los efectos de transformación de la situación de observación, lo que se conoce precisamente como «el trabajo de campo», son totalmente imprevisibles, luego desconocidos de antemano, e indecibles, luego totalmente desconocidos. Nadie sabe, y todo el mundo sabe. «Todo el mundo», es decir, los iniciados. Saben que partir respetando las prescripciones rituales de la disciplina, tal como se enuncian en la enseñanza de sus métodos, es crear las condiciones de un potencial desequilibrio interior, factor de apertura, sí, pero riesgo de traumatismo también, ese «agujero» gracias al cual algo puede suceder: un destello de genio, una intuición, una mirada inédita, una «revelación», un *ver-Ello*⁸.

Para que la iniciación sea ratificada, han de respetarse algunos imperativos, como la duración, las modalidades de la investigación y la acumulación de

7. En las sociedades musulmanas, como en otras muchas sociedades, a las mujeres se las dispensa de dichas pruebas, pues se considera que la desfloración y sobre todo el parto cumplen ese papel. En tierra de islam se dice que el parto es la *yihad*, la «guerra santa», de la mujer. Y es cierto que parir es una aventura que tiene todos los ingredientes del «rito de paso»: el miedo, la prueba física y psicológica, el cara a cara con la muerte y la transformación.

8. Groddeck, 1963 (1923). [*Ça-voir/ savoir* (ver-el-lo/ saber), juego fonético intraducible en español, N.T.].

datos, pero eso no es lo más importante. Lo que da a la experiencia su valor heurístico es la profundidad de la apertura, el grado de traumatismo al que llega el investigador sin bascular por ello al «otro lado». Si bascula, el rito se interrumpe, el paso no se efectúa, y la riqueza de la aventura sigue sin ser explotada, perdida para siempre para la ciencia. Entre los que parten así, algunos no vuelven, pero de ellos no se habla nunca. ¿Cuántos son? No se sabe. De unos, se dice que han abandonado en el camino, de otros, que se han reconvertido, optando por formar parte de la sociedad que pretendían conocer o renunciando definitivamente (o no) a su proyecto de investigación. La mayoría «cogió» una enfermedad más o menos benigna, más o menos crónica. A veces, nos enteramos de que han secuestrado a uno, que otro ha sufrido violencia, física o moral, o incluso que lo han matado, accidentalmente o por asesinato, directo o indirecto —hay quienes hablarían de brujería. Y algunos se volvieron, temporal o definitivamente, locos.

En la propia comunidad, se sabe de investigadores que no quieren volver a viajar más y que ya solo se interesan por las minorías culturales de su propia sociedad, los «inmigrantes», esa otredad radical que no exige el viaje; o propugnan el desarrollo del estudio de los fenómenos antropológicos del aquí y ya no los de otros lugares. Algunos otros, más discretos, se han encerrado en el silencio y el estudio de los textos, mientras que otros siguen interviniendo en la actividad pública, se dejan ver en coloquios o se consagran a la transmisión del saber a través de la enseñanza y el encuadramiento de los más jóvenes, de quienes, a cambio, recogen los ecos de un trabajo de campo con el que de esta manera pueden mantenerse en contacto. La angustia por una legitimidad que se les escapa conduce a quienes atenaza la

ambición a volcarse en la «carrera», con el fin de ocupar los puestos clave y fomentar las luchas partidistas, cuyos objetivos científicos cada vez son más imprecisos.

Los hay también que vuelven a viajar, pero ya como *expertos*, nacionales o internacionales, lo que modifica sensiblemente su aproximación a un terreno que ya no tiene nada que ver con «el trabajo de campo». La extrema falta de confort se transforma en un plus de confort. La «misión» suele llevarse a cabo en grupo con abundantes medios logísticos e impone al encuentro —y por tanto al Otro— sus propios ritmos: el ritmo del dinero, pues se paga un jornal, el «desarrollo» obliga... El antropólogo-experto se encuentra entonces, como en el pasado, siendo el aliado privilegiado de un poder exógeno con intenciones cuando menos dudosas. Detrás de esas alianzas, todas las intenciones son posibles y todas no son forzosamente sospechosas. Sucede que algunas experiencias de *investigación-acción* se inscriben —al menos en apariencia— en una lógica de reconocimiento o incluso defensa de las poblaciones. Se llama «investigación-acción» un estudio sobre el terreno más largo y más personalizado que el peritaje, pero inscrita igualmente en un programa de acción de tipo «humanitario» o de «desarrollo». Las misiones suelen financiarlas instituciones ajenas al mundo de la investigación, como las ONG o las grandes agencias internacionales, pero también lo pueden hacer los gobiernos. Los investigadores prefieren intervenir cuando la perspectiva es generosa⁹ —o como tal les parece—, no porque sean más cuidadosos con la ética que los demás, sino porque han

9. Desde luego que se encuentran investigadores más «distanciados», menos escrupulosos o más inmediatamente «interesados» en el mercado de expertos internacionales.

establecido lazos de naturaleza diferente con las poblaciones. Los que así se movilizan lo hacen con la esperanza de favorecer el diálogo entre las partes, establecer un puente entre las culturas o entre los representantes de la «tradición» y los de la «modernidad» (léase, la técnica).

Por dos veces caí en la tentación de ejercer esa función de «mediadora» en proyectos de desarrollo.

El primero, en 1993, se llamaba «Oasis 2000». Se había reunido un grupo de ingenieros y técnicos franco-argelinos para elaborar un esquema de aprovechamiento agrícola de los oasis saharianos de Argelia a partir del estudio de las particularidades geológicas, agronómicas, hidrológicas y edafológicas de los oasis del Touat. El director del proyecto vino al laboratorio de Tours al que yo estaba asociada para presentar una tesis de geografía. Cuando comprendió, por un giro de la conversación, que yo conocía la región porque había estado allí con un antropólogo argelino y un equipo de fotógrafos hacía tres años¹⁰, insistió para que me uniera a su equipo y aportara al estudio un apartado antropológico. Como el tiempo previsto para la misión en mi opinión era muy escaso para efectuar una investigación seria, pedí que me acompañara una amiga que yo sabía que mantenía estrechos lazos con la población del Touat. Allí, fuimos rápidamente investidas del rol de vectores de comunicación, tanto por los ingenieros como por los notables locales, dado lo aventajado de nuestra situación con respecto al resto del equipo. Aventajadas por nuestro conocimiento de la gente, la lengua y la cultura saharia-

10. Para preparar como comisaria la exposición audiovisual «Touat, ciudad de los oasis», presentada en 1990 en el Instituto del Mundo Árabe.

na y sobre todo porque nuestros centros de interés no eran técnicos sino culturales y sociales.

Durante toda la misión, y cada vez que tratamos de que comprendieran los unos lo que preocupaba a los otros, nos topábamos con una grieta casi infranqueable. Tuvimos, pues, que llegar a la conclusión de que los discursos emitidos por los diferentes interlocutores franceses y argelinos eran incompatibles¹¹ y que semejante grieta ponía de manifiesto más bien una diferencia de racionalidad que de intenciones divergentes. Algunas discusiones un tanto acaloradas con el director del proyecto fueron los signos precursores de un desacuerdo que, en el momento del informe final, tomaría la forma de conflicto abierto, revelador de los escollos con que tropiezan los proyectos de desarrollo. Los ingenieros me pidieron que censurase los elementos «molestos» (para ellos), en concreto la primera parte, que versaba sobre las condiciones de la investigación y la metodología, y desvelaba las estrategias relacionales de los expertos. Reaccioné exigiéndoles que entonces retiraran los pasajes de mi informe —que eran los que más les interesaban—, porque también podrían ser «molestos» para la población del Touat, puesto que también se desvelaban sus propias estrategias relacionales¹². Esa voluntad de censura por una parte y el rechazo de la censura por la otra reveló de forma explícita que si los expertos en desarrollo son capaces a veces de tener en cuenta los análisis que los antropólogos hacen sobre el Otro, les es mucho más difícil aceptar la idea de ser, para esos mismos antropólogos, un «Otro» como los otros, o sea, un objeto de estudio igual que lo son las poblaciones locales.

11. Véase la ilustración de este diálogo de sordos en Caratini, 1994.

12. Véase el análisis de ese conflicto de racionalidades en Caratini, 2000.

Tomé la determinación de no dejarme arrastrar ya a participar en proyectos de «desa-rrollo»*, pero siete años después, acepté volver —a rastras en un primer momento— ante la insistencia de un ingeniero de la Agencia Francesa para el Desarrollo (AFD), algo utópico, al que las circunstancias le habían permitido poner en práctica sus ideas. Alain Henry, ingeniero de caminos, canales y puertos por la Escuela Politécnica, era una excepción en la AFD, pues era además investigador asociado en el laboratorio Gestión y Sociedades del CNRS, donde realizaba investigaciones sobre el impacto de los contextos culturales en los procesos de modernización económica. Por tanto, Mauritania era para él un trabajo de campo doble. La lectura de mis escritos le había llamado la atención y me contactó en diciembre de 2001 para pedirme que participara en una operación franco-mauritana de ayuda al desarrollo bajo su responsabilidad: el proyecto Alizés-Electrification-Rurale.

Me confió primero la tarea de «verificar la factibilidad» (sobre la que él tenía algunas dudas) de un «esquema de gestión» concebido por otro francés, jefe del servicio técnico de la Agencia Mauritana de Electrificación Rural. Se trataba de instalar *kits* solares en pueblos aislados y, para que el desarrollo fuera «sostenible», imponer a los afortunados que adquirían el material una inverosímil lista de condiciones financieras y de organización debidamente pensadas y formuladas. Tras leer montañas de informes, me presenté en la sede de la AFD para mostrar a los ingenieros mi estupefacción ante sus mamotretos y mis dudas sobre la calidad de la «ayuda» que pretendían aportar¹³. Fue entonces

* *Développement*, «desarrolla-miente» (N.T.).

13. Para la crítica a las premisas de dicho proyecto, véase Caratini, 2005.

cuando Alain Henry decidió enviarme a Mauritania para reunirme con todas las partes implicadas en el proyecto, del lado francés y del mauritano, primero en la ciudad, después en los confines de los parajes que se pretendía alumbrar. Como contaba con el apoyo de mi responsable, pude hacer las cosas a mi manera: él había decidido acompañarme y permanecer unos días, el tiempo suficiente para imponerme a sus colegas expatriados, muy reticentes, y presentarme oficialmente al director de la Agencia Mauritana de Electrificación Rural, quien, por su parte, había corrido a ver a los de mi tribu para tratar de calibrar el peligro que yo representaba y pedirles que me neutralizaran. Con ayuda del personal de la Agencia mauritana, que rápidamente comprendió la utilidad de la mediación, pude echar por tierra las prácticas habituales de los métodos de recogida de datos en este tipo de operaciones de desarrollo. En primer lugar, impuse tres condiciones: poder pasarme del tiempo previsto en mi contrato (¡ocho días!), sin límites preestablecidos ni remuneración suplementaria; llevar a cabo mis encuestas como me pareciera teniendo en cuenta los objetivos que me habían fijado; y que fuera contratado para acompañarme, con tarifa europea y no «local», un joven doctorando mauritano de la universidad de Tours, quien además era mi «sobrino» respecto a mi posición en la tribu de los erguibat. Esta misión en gran parte «informal» tanto por su duración como por su funcionamiento solo contrarió a los franceses, salvo a Alain Henry, que se frotaba las manos. En cuanto al director de la Agencia mauritana, abandonó pronto sus reticencias y puso a nuestra disposición el vehículo y el personal indispensable para visitar las aldeas. Los documentos que elaboré al regreso no tenían nada que ver con lo que en el

mundo de los expertos se entiende por «informe», pero permitieron, tras otras reuniones franco-mauritanas, en ocasiones tormentosas, reconducir el «esquema de gestión» a proporciones sencillamente humanas.

Dicho proyecto, en el que participé durante varios años, ha sido ejemplar en los anales de la ayuda al desarrollo africano por las condiciones de su realización y su patente éxito. Pero, algún tiempo después, la dirección general de la AFD dio un nuevo giro, un retroceso para volver a las antiguas prácticas. A Alain Henry le retiraron la dirección del departamento de «infraestructura y desarrollo urbano», que le había sido confiado, y lo enviaron a dirigir una agencia local en... Vietnam, es decir, lo más lejos posible del centro de decisión.

Estas experiencias, a semejanza de otros intentos¹⁴, hacen pensar que aunque la investigación-acción es una modalidad de trabajo posible para los antropólogos experimentados, presenta unos riesgos evidentes, pues los equilibrios son precarios, y la noción de «Ayuda al desarrollo» está muy pervertida por las prácticas en vigor. Nuestras voces suelen perderse en el desierto o se recuperan para legitimar unos discursos en los que no siempre reconocemos nuestras voces, ni mucho menos.

La mayoría de los antropólogos, según pasa el tiempo, se refugian en el mundo de las ideas, desarrollan análisis comparativos y abordan los fenómenos culturales desde puntos de vista más amplios o más teóricos. Si tienen ocasión de viajar de nuevo, ya no es para «volver a hacer el trabajo de campo». Para algunos, ese retiro se produce muy pronto y sin haber llegado a afirmar alto y claro, como Claude Lévi-Strauss, su aversión por los viajes. No se sabe por qué. Nunca se

14. Bourgeot, 1987.

sabe que es lo que pasa realmente, por qué unos siguen viajando, y otros no pueden o no quieren ya.

Poco importa si se ha producido la iniciación, si la mirada se ha desplazado y se ha conseguido la apertura de pensamiento. En realidad, hay muchas maneras de ser antropólogo, y no todo el mundo consigue la Obra Maestra. La alteridad está en todas partes, en primer lugar en la relación entre los sexos y las generaciones, por consiguiente entre los tuyos y en ti mismo. Todos pertenecemos a un sexo —teóricamente fijo—, que de una vez por todas determina para el ser un «género», cuya acepción está estrechamente ligada a la cultura y sus lenguajes. Vivir su sexo en una sociedad diferente obliga al investigador a tomar la medida, y no solo la conciencia, de la construcción de los géneros. Si no elude la información, es posible que llegue a replantearse las bases de su relación con el sexo opuesto. Además de por el género, el ser social se distingue por la generación, que también es un lenguaje, el del poder, pero, aquí, el tiempo desmultiplica la experiencia puesto que cada cual pasa de una edad a otra a lo largo de su vida. El proceso solo puede vivirse de manera paralela —y comparativa— si el etnólogo vuelve con regularidad al mismo trabajo de campo hasta que él mismo atraviesa las clases de edad en las dos sociedades. Esa doble experiencia vivida del paso de las generaciones le permitirá a continuación desarrollar un verdadero enfoque antropológico de la reproducción social, elemento clave de la reflexión sobre la historia y el devenir de las sociedades y las culturas.

Los grupos, como los individuos, se construyen sobre la distinción. Cualquier relación social se establece a partir de esa forma de aprehensión de los fenómenos, ya sea de proximidad o distancia, amor u odio, adop-

ción, exclusión, sumisión o dominación, integración o desintegración, indiferencia o genocidio. Tratar de captar las diferencias yendo al encuentro del Otro es intentar comprender ese mecanismo de la distinción, principio estructural básico de todo lenguaje; es también interrogarse sobre el momento crucial en el que el pensamiento de la distinción —un pensamiento dado por la cultura— engendra, en las relaciones humanas, la atracción, la repulsión o la indiferencia. En este contexto, «atracción» y «repulsión» hacen referencia a sentimientos, no a emociones. Tomamos esta distinción de los trabajos del neurólogo Antonio Damasio¹⁵, quien define las emociones como reacciones somáticas a las situaciones a las que todo ser vivo se ve confrontado, y los sentimientos como las representaciones forjadas en respuesta a la toma de conciencia de esas reacciones. En otras palabras, la emoción es un fenómeno puramente fisiológico, mientras que los sentimientos, como las categorías a las que se corresponden, se refieren al pensamiento. Todo individuo, sea etnólogo o no, es portador inconsciente de ese lenguaje «del corazón» que transforma sus emociones en sentimientos, según las normas de su historia y su educación. Y cuando se encuentra «solo» en contacto con una cultura diferente, se le ofrece la oportunidad de relativizar los fundamentos de sus propias construcciones sentimentales y sus facultades de juicio.

Distinciones e identificaciones están en el origen de un conjunto de imágenes que conforman una «visión del mundo» y de uno mismo, que opera como un sistema lingüístico global, una configuración que tiende a pre-orientar la naturaleza positiva o negativa de las

15. Damasio, 1995, 1999 y 2003.

representaciones (imágenes re-presentadas). De ello se derivan sentimientos y acciones que influyen profundamente no solo en la construcción de las relaciones entre los humanos, sino también en la construcción de las relaciones entre los humanos y la totalidad de su realidad (interior y exterior). Es precisamente este esquema, ampliamente producido por la cultura (del investigador), el que la experiencia antropológica del trabajo de campo tiene por objeto hacer añicos, o por lo menos agrietar.)

[El cincelado del pensamiento —de la estructura cognitiva del individuo— solo puede obtenerse retornando al primer nivel de integración, el espacio-tiempo en el que advienen las emociones antes incluso de transformarse en sentimientos o juicios, es decir, el cuerpo. La apertura mental que comporta la antropología procede del hecho de que no se ejerce en primer lugar sobre las ideas, sino que obliga al individuo a volver al estadio emocional al colocarlo en una situación física totalmente inédita, dominada, pues, por el asombro: en la situación ideal nada corresponde ya a nada. Ante lo desconocido, ya se trate de un sabor, un olor o un gesto, el cerebro no puede seguir haciendo asociaciones —incluso la necesidad de seguridad del individuo lo lleve a hacer aproximaciones. A ya no es igual a A, o ya no es diferente de B. La emoción es fuerte, pero el único sentimiento por el que puede traducirse es la incertidumbre, o incluso el miedo. El investigador ya no puede identificar porque ya no puede distinguir. De modo que no puede proyectarse en la acción y se encuentra paralizado. Ha alcanzado un estado absoluto de no-saber e impotencia. Ha «recaído en la infancia», en la primera infancia, la anterior al lenguaje (tenien-

do en cuenta que al principio de su primer trabajo de campo, no conoce tampoco la lengua de sus interlocutores). Tal vez sea una caída, efectivamente, pues su dependencia es entonces total y su seguridad depende exclusivamente de la buena voluntad de sus anfitriones y del grado de confianza que ha logrado establecer con ellos. Poder «recaer en la infancia» es una experiencia única y, cuando se ha vivido a fondo, puede ensanchar considerablemente el campo de la conciencia.

En realidad, el individuo no puede «recaer» completamente, pues tiene una memoria. Sobre todo tiene un cuerpo que reacciona el primero ante lo que percibe, engulle y siente. Toda emoción es antes que nada movimiento del cuerpo: la piel palidece o enrojece, las vísceras se contraen hasta el dolor o expulsan, el sistema inmunológico se refuerza o debilita, vence el sueño o se rechaza, los músculos se tensan, todo se mueve. Únicamente cuando la emoción se contiene, es decir, se hace consciente (se hace palabra) y se controla en parte, la mente parece ponerse a su vez en movimiento. Por supuesto que el viaje no se vive siempre y en todo momento en esa especie de «suspense», cuya evocación es aquí extrema, pero indudablemente presenta muchos momentos de emoción intensa. Ahora bien, es en este contexto emocional, en el que el estado del cuerpo domina hasta el punto de impedir a veces el desarrollo del pensamiento, donde se forjan más o menos conscientemente las representaciones primeras que a continuación constituirán el fundamento del saber. Un saber sobre el Otro, pero también un saber sobre uno mismo.

Las representaciones construidas en el trabajo de campo no nacen exclusivamente de lo que es dado percibir. En general, el aprendiz-etnólogo parte con la memoria cargada de una suma de imágenes de las que no

es plenamente consciente y que conciernen al mismo tiempo a la civilización que va a conocer y a la civilización de la que procede, ligadas ambas según el principio de la distinción primordial que permite identificar al Otro como diferente al yo, para poder identificarse uno mismo. Pero en antropología no se trata nunca de uno mismo. Al igual que no se cuentan los efectos corporales de la aventura, que no se habla de las enfermedades ni de las emociones ni de los sentimientos, se es apenas consciente del hecho de que es de uno mismo de lo que se trata cuando se va así a mirar al Otro de cerca. «Uno mismo» es al mismo tiempo su propia persona, el grupo al que pertenece, su cultura y la condición humana en su conjunto, en la que todos los Otros están evidentemente incluidos.

La iniciación, esa inmersión voluntaria en la alteridad, provoca un desplazamiento de la mirada, obliga a cuestionar las representaciones (del Otro y de uno mismo), sometida a la prueba los hechos, cuando no de la propia realidad. Nos quedaremos con esta concepción de la realidad, propuesta por Lacan, como la interferencia de tres niveles: lo *real*, lo *simbólico* y lo *imaginario*. El etnólogo, separado de su medio de origen al que solo lo une ya la memoria (una parte de la realidad únicamente imaginaria y simbólica) y sumergido en un medio desconocido —una realidad sin correspondencia—, se ve obligado, por sus emociones, a inventar asociaciones para diluir las alteraciones de las que su cuerpo es el primer escenario, es decir, para cobrar confianza. Cuando la memoria es incapaz de encontrar significados que asociar a los elementos de lo real que los sentidos graban, amenaza la angustia de la desintegración psíquica y, en resumidas cuentas, la alienación, pues la sinrazón solo puede ser contrarrestada

por la razón. La comprensión de lo que sucede, de los signos percibidos, aparece como una necesidad: la lucha por la supervivencia de la especie empujó al cerebro humano a producir un esquema de lectura, instrumento de distinción e identificación que ordena el flujo de informaciones que le llegan y organiza sus *re-acciones*. Dicho esquema existe antes que él, ha sido elaborado por las generaciones precedentes. Cada cual lo adquiere a través de procesos de transmisión inherentes a su sociedad. Así pues, todo individuo dispone de ese primer instrumento, agazapado en la totalidad de los lenguajes en uso en su medio cultural y que estructura su pensamiento según una lógica de clasificación que procede fundamentalmente por asociaciones. De ese modo, los humanos pueden comparar lo desconocido (el acontecimiento registrado por los sentidos) con lo conocido (la memoria) y aislar los elementos que consideran idénticos —o parecidos— de otros que se les presentan como diferentes —o no-parecidos.

Frente a lo desconocido absoluto, o a la negación de la posible asociación a algo conocido traumatizante, el signo está forcluido, y la ausencia de un esquema de interpretación provoca el «blanco»: el viajero permanece mentalmente con la *boca abierta*, está interiormente perplejo, ya no puede *razonar*. La emoción prima sobre la trama del discurso, que aparece como momentáneamente rota. La salida del conflicto se puede efectuar de dos maneras: o el individuo cambia el sentido de lo que recibe para hacerlo entrar a la fuerza en su esquema cultural (tranquilizante, que apacigua la emoción), o —y es ahí donde la fuerza del deseo (de conocimiento) puede actuar— esa primera urdimbre se mantiene a distancia, mientras se convocan los retazos de un segundo esquema de in-

interpretación, el de la cultura de acogida, única manera de ir adquiriéndola progresivamente. Se comprende cuán necesario es el sentimiento de confianza —sea o no con fundamento— para que tal operación pueda producirse. La sensación de estar seguro compensa la incertidumbre y permite soportar el estado de no-saber y no-comprender. Cuando la respuesta no aparece o es rápidamente contradicha, la actitud de apertura interior impone resistir la tentación de interpretar y optar por la espera. Pero la espera de que se presente otra situación en la que la respuesta a la cuestión suspendida eventualmente pueda encontrarse redobla la prueba. La impresión de incomodidad, de angustia a veces, que provoca una prolongada incomprensión no es siempre sostenible y obliga a cada cual a experimentar sus límites, lo que viene a ser una especie de efecto secundario de la onda expansiva. Sea cual sea el grado de lo posible, el individuo reacciona siempre a través de estados del cuerpo —tanto impuestos por el exterior como por la voluntad interna de rechazo a concluir—; y se ve conducido, a fin de cuentas, a integrar, al hilo de la experiencia, la doble estructura cognitiva que va a ayudarlo a pasar de una racionalidad a otra, y a identificar, en los dos sistemas, las referencias que cada uno necesita para entrar en comunicación con los otros y proyectarse en el espacio y el tiempo.

No no basta con haber estado «allá» para conseguir la fluidez del paso, ni siquiera conocer su lengua. Es relativamente fácil encontrarse con occidentales que viven y trabajan desde hace veinte o treinta años en la misma sociedad «extranjera» y que no han accedido *verdaderamente* a la realidad del Otro, porque se han preservado de la indispensable desestabilización. De

igual forma, las comunidades «emigradas»¹⁶ se protegen del encontronazo recreando, dentro de la sociedad de acogida, un territorio *familiar*, espacio-tiempo continuo o discontinuo, unificado o jerarquizado, en el que prevalecen los lenguajes reconstituidos de la *familia*. Es un fenómeno universal y por tanto sin relieve, no está ligado a la distancia física sino a la distancia social o cultural que pre-orienta las relaciones de fuerza: se encuentra en el interior de todas las sociedades, entre las clases, los sexos y las generaciones. En la mayoría de los medios occidentales «expatriados»¹⁷, sobre todo cuando están organizados en grupos profesionales, de parentesco o de amistad, toda la información que llega de la sociedad del lugar se pasa inmediatamente por el tamiz de los lenguajes de la madre-patria, cuyas fronteras mentales, paradójicamente reforzadas, consiguen confortar a los individuos en el sentimiento de su superioridad, acentuado por la certidumbre de «conocer». Como dicen entre ellos: conocer el país, conocer a la gente, conocer«los», «ellos». Un conocimiento legitimado por el tiempo transcurrido y que se salda generalmente con la construcción de un imaginario del Otro, y, sin embargo, vecino, que raya en la ficción.

Se comprende entonces por qué el grado de error o de exactitud de esta difícil «ciencia del Otro» no depende únicamente del tiempo pasado ni de la distancia geográfica o cultural, sino de la profundidad de la brecha, de esa sima producida en el sistema de referencias del investigador; un tajo más grande cuanto más en peligro lo haya puesto el encuentro y lo haya conmovido

16. Cuyos miembros no se nombran nunca con el término «expatriados», incluso si solo están allí por unos años.

17. A los que nunca se nombra como «emigrados», incluso cuando viven en el país desde hace muchos años.

hasta lo más recóndito. Si la experiencia ha alcanzado su meta, y él ha sido realmente sacudido por su trabajo de campo, la ciencia podrá ganar algo con ello por muy pequeño que sea, y él habrá superado su rito de paso, pues habrá realmente pasado de un estado a otro, y podrá llamarse, o al menos pensarse, antropólogo, poseedor no solo de otro lenguaje, sino también de otro discurso. Un «trabajo de campo» de esa clase es una experiencia única en la vida de un hombre o una mujer, algo que los transforma definitivamente, sin que nadie pueda en verdad medir los efectos corporales, psíquicos y mentales de dicha transformación.

El trabajo de campo no es únicamente el momento de una mutación interior, es también el lugar de captación de datos nuevos, de los que la pertinencia del análisis se ve condicionada por el grado de apertura paralelamente alcanzado. El neófito «recaído en la infancia» toma conciencia, gracias al progresivo descubrimiento y construcción de un nuevo sistema de asociaciones, de lo que podríamos llamar no tanto el mundo de otro sino otro mundo. El instrumento primero de ese aprendizaje es su propio cuerpo —lo que llamamos lo «vivido». Mientras que no puede comunicarse directamente con sus interlocutores, es decir, hablar con ellos y utilizar su lengua, desarrolla instintivamente un modo de comunicación preverbal, incluso aunque disponga de un intérprete. El que es capaz de mirar y escuchar a quienes le hablan, pero que *no comprende*, se encuentra de nuevo, como al inicio de su vida, aprendiendo el gesto antes que la palabra.

Es en ese periodo inicial, en el que está como sordo y mudo, cuando el antropólogo absorbe bastante más de lo que hace habitualmente en su propia cultura, en

la que dispone de la lengua y de todos los signos que los hombres han inscrito en la organización del espacio y el tiempo, y en primer lugar en su espacio privado. Un lenguaje, siempre el mismo, el de la cultura, está inscrito en la materia y en sus ritmos, y sigue siendo el cuerpo el que, el primero, descifra su sentido, pues el cuerpo es para todos el primer espacio-tiempo. Los espacios visuales y sonoros construidos en torno al cuerpo, como el vestido, el hábitat, el terruño... así como la tonalidad de las voces, el canto de las conversaciones, los ruidos familiares, los olores, la música... son proyecciones de uno mismo, una marca material e inmaterial de la existencia social, fenómeno universal en su principio, pero siempre diferente en su forma. Si el investigador ha abandonado sus referencias espacio-temporales, si ha reducido al mínimo vital —cuyo umbral varía de un individuo a otro— la presencia de signos tangibles de su propia cultura, si ha preferido instalarse donde el Otro y no a su lado, como hacen algunos al reconstruir un pedazo de su terruño junto a sus anfitriones, si come según los gustos de ellos y duerme según las costumbres de ellos, si se ha deshecho de su reloj y rasgado sus mapas y olvidado sus libros, entonces su cuerpo está permanentemente zarandeado y moldeado. Para que el conocimiento pueda inscribirse en el ser-investigador, afectar sus gestos, sus percepciones e incluso sus reflejos, es indispensable abandonar las referencias materiales habituales —lo que para algunos es insuperable. Obligar a su cuerpo, y por consiguiente a uno mismo, a adoptar los modos de comunicación del Otro, ingerir sus comidas, respetar sus ritmos, moverse por su espacio según sus códigos y adoptando sus maneras es el mejor modo de asimilar, en el doble sentido físico y mental del término, esa singular configuración de signos que

es base de su cultura, sintaxis extranjera que precede al Verbo sin dejar de estar omnipresente. En el encuentro más o menos de fusión en el seno del organismo de dos sistemas simbólicos distintos, o incluso divergentes, es donde se produce la «reacción» química o... alquímica que transforma al ser, lo hace re-nacer diferente y, a partir de ese momento, portador de un doble nacimiento, es decir, de otro co-nacimiento, o del conocimiento de un Otro, con lo que todo ser nace en sí mismo.

DE LA RELACIÓN

Al igual que el antropólogo americano que va a estudiar a los indios¹, el europeo que llega a un país de África es el heredero de una larga tradición de relaciones entre el mundo del que viene y el que trata de descubrir. Pues él no es el primero, ya no es el primero: es un «blanco»², un cristiano, sobre el que recae el peso de la historia. Si quiere desprenderse de él ha de comprometerse más todavía, encontrar cómo apañárselas consigo mismo y con los demás para no verse reflejado en la imagen aborrecida del colonizador de antaño (o del estereotipo local del occidental, del «gringo»). Con frecuencia, pone gran empeño en manifestar su diferencia, en desmarcarse, a veces en exceso de tan ansioso como está por que admitan que no es «como ellos» (los demás blancos) y que no está allí «para eso» (explotarlos, dominarlos, espiarlos).

Tradicionalmente, podríamos decir, el antropólogo se presenta a la gente que ha elegido en la distancia bajo la apariencia del extranjero que viaja, cuyo único motivo es la curiosidad por el mundo. De esa forma

1. En el sentido de amerindios.

2. El término *tubab*, usado en Senegal y en la mayoría de las regiones del oeste del África subsahariana, significa efectivamente «blanco» en wolof.

quiere significar que el periplo que lo ha llevado hasta ellos es una iniciativa privada, del orden del deseo. Deseo de encontrarse con ellos y de conocerlos. Algo tan sencillo es, curiosamente, muy difícil de explicar, comprender e incluso aceptar. Es casi imposible de concebir o simplemente de creer: ¿cómo podemos desearnos si nunca nos hemos visto? En realidad, la única forma de construir la relación sería sobre una especie de vacío, de carencia, propicia tal vez al despertar de un deseo recíproco, pero sobre todo a la aparición de la duda. El deseo de los otros es siempre un peligro. Sobre todo el deseo de los blancos, la historia lo ha demostrado muy bien... En todas las sociedades el extranjero da miedo, se le achacan todas las barbaries, de modo que si está solo y las leyes de la hospitalidad local no le dan cobijo, puede caerse en la tentación de ejercer impunemente sobre él toda clase de excesos. Después de todo, sería pagarle con la misma moneda. Por ello es importante preservar ese vertiginoso vacío. Inaugurar la relación con esa «nada» es la única manera de abrir el campo de lo posible. Un antropólogo que ejerce —sobre el terreno— en una institución local su condición social le impedirá plantear ese vacío liminar. Pues, en general, los occidentales así «expatriados» gozan de unas condiciones materiales de existencia y de un prestigio social tales que su trato encierra siempre una apuesta positiva o negativa, económica, política o ambas a la par, que falsifica la cuestión de ese deseo, esencial en la postura inicial del etnólogo en el trabajo de campo. Una postura que se manifiesta a través de signos tangibles, casi ostentosos: el extranjero está solo, no le paga nadie, de entrada carece de apoyos y relaciones, desea que lo reciban, pero no pide que lo tomen a su cargo, no trabaja, pero dispone de material y un poco de di-

nero, pues tiene los medios para cumplir su deseo. Dice que es «estudiante», pero los estudiantes no son nada, y no se comprende qué quiere estudiar allí. También dice que va a escribir, pero no conoce nada y nunca ha escrito nada. En resumidas cuentas, está desprovisto de casi todo, es poco creíble, no lo protege ningún poder ni ninguna fuerza, y nadie está obligado a nada con él, ni a recibirlo ni a hablarle, ni a mirarlo siquiera. Su búsqueda le pertenece solo a él³.

Ese grado cero de la relación forma parte también del rito de paso: pone al neófito en la obligación de negociar su presencia, incluso su derecho a la existencia y, al hacerlo, de hacer tabla rasa del pasado. ¿Qué pasado? La historia de las relaciones entre los miembros de su comunidad y los de la comunidad de acogida, que podrían colocarlo en la situación del dominante; y su historia individual, es decir, la memoria de las modalidades de su integración en su propia sociedad, a través de sus distintos grupos de pertenencia. Ya no tiene otra pertenencia que su sexo y su edad, pues su calidad de extranjero absoluto lo diferencia de los otros extranjeros, haciendo de él un ser insólito, inclasificable, al que no se sabe a quién ni a qué identificar (salvo en las sociedades acostumbradas a ver desfilar antropólogos). Una vez que el sentimiento de temor desaparece, se convierte en un objeto de sospecha o curiosidad. Algunos se desentienden de él, otros lo buscan, incluso sexualmente, sobre todo si es una mujer; los niños lo asedian. Y no tiene nada más que un arma de doble filo: la seducción.

3. La situación del investigador que regresa sobre el terreno durante años, hasta el punto de haber acumulado un saber que localmente se valora, se enfrenta a otros obstáculos que no se abordan aquí.

En todos los casos, el que llega necesita protección; una necesidad objetiva, pues el peligro puede ser real, y una necesidad subjetiva, pues el miedo del Otro —sea o no fundado— impide cualquier acercamiento, cualquier posibilidad de conocimiento mutuo. Aun cuando al investigador le guste la aventura, no es un aventurero. Su viaje está inscrito en una carrera reconocida, impuesta por una institución, la universidad, y si conlleva una parte de errancia difícilmente medible, no deja por ello de ser legítimo. Casi siempre, pues, se solicita de entrada a las autoridades del país que ratifiquen el proyecto y aseguren la integridad física de la persona. En los imperios coloniales francés y británico, los etnógrafos de la primera generación eran recibidos por las autoridades y protegidos a veces por el ejército⁴. Los que se dirigían a lugares inseguros organizaban con otros estudiosos grandes expediciones que necesitaban una logística propia de un destacamento militar en campaña. En el continente americano, donde las independencias se produjeron mucho antes, la investigación antropológica se desarrolló bajo la égida, y a menudo con la ayuda material, de las universidades nacionales, es decir, del Estado. Se trata de una situación particular, pero podría establecerse el paralelismo con la de los etnólogos europeos que estudiaban las sociedades que su país colonizaba, puesto que la antropología transatlántica, ya sea del norte o del sur, se interesó esencialmente por el estudio de las culturas indias o de origen africano, de las minorías supervivientes y dominadas.

El contexto, que hacía del investigador un huésped de calidad para los poderes establecidos, comenzó a cambiar tras la Segunda Guerra Mundial y muy espe-

4. Véanse Leiris, 1934, y Baladier, 1957.

cialmente con el fin de los imperios coloniales, cuando los pueblos del planeta se vieron divididos según la lógica Este/Oeste y Norte/Sur en los años de 1950-1960. Se endureció más todavía a partir de la década de los años 90, cuando la desaparición relativa de la oposición Este/Oeste reconfiguró el ejercicio de la violencia en los países del Sur. Llevar a cabo durante varios meses investigaciones en un lugar «subdesarrollado» (suele ser de eso de lo que se trata) o entre una minoría explotada, diezmada o amenazada (y qué decir de grupos clandestinos...) ha de contar con las necesarias autorizaciones, cuya obtención depende de la calidad de las relaciones entre los Estados. Hay países a donde ya no puede irse, otros en los que la autorización para trabajar —obtenida por vía diplomática— ha de renegociarse *in situ* con los ministerios concernidos, directamente o a través de la embajada del país de origen, a la que es siempre aconsejable informar. Por ello, la sensación de inseguridad del investigador disminuye y aumenta a la par. Disminuye, porque esa oficialización de su objetivo le da la seguridad de estar autorizado para investigar, y aumenta, porque necesita apoyarse en los detentadores de un poder que no está ya en manos de su grupo de pertenencia.

Por todas estas razones, la desestabilización psicológica necesaria para que se cumpla el rito queda preservada. Puede incluso decirse que comienza en el aeropuerto, durante el registro del equipaje en los locales de la policía, y que continúa después en los pasillos de las administraciones. Las etapas del trayecto impuesto al viajero se presentan, en efecto, como una sucesión de obstáculos que ha de superar y que lo conducirán allí a donde quiere llegar (no siempre, pueden bloquearlo e incluso rechazarlo), al mismo tiempo lo

canalizan, obligándolo a seguir las líneas de una red de personas encargadas de controlarlo, vigilarlo y limitar sus movimientos, así como de protegerlo.

Una vez alcanzado el lugar de sus deseos, el proceso se repite, pues los documentos que legitiman la «misión» han de presentarse a las autoridades locales, quienes, a su vez —y si el «misionero»⁵ ha sabido interesarlos con su historia— lo dirigen a tal o cual notable de la población designada como «objeto» de estudio en los documentos. Si el investigador no dispone, a título particular, de una red de conocidos y amistades preestablecida de manera voluntarista o basada en encuentros fortuitos, resumiendo, si no tiene otra «entrada» posible que aquella, podemos apostar que la puerta que se le abre así (cuando se le abre) es un punto de paso de doble dirección, que permitirá a las autoridades permanecer informadas permanentemente de sus actos y gestos, tal vez incluso de lo que dice. La descripción dada aquí puede parecer sombría, o por lo menos pesimista, en comparación con el ideal de libertad que acompaña todo deseo de conocimiento. Pero sería olvidar que el mundo está en guerra, que los antropólogos generalmente forman parte de los países dominantes, o, en el caso de aquellos que trabajan en su propio país, de las capas sociales percibidas como dominantes, y que el saber, el conocimiento sobre el Otro, es potencialmente una información política, incluso militar.

En otro tiempo, el etnólogo llegaba hasta el jefe del pueblo escoltado por el administrador u oficial colonial, hoy en día su garante no es otro que el al-

5. Término con resonancias cuando menos ambiguas, cuyo uso se ha extendido en el África de expresión francesa con la generalización del concepto de «proyecto» como medio de intervención dominante en todos los ámbitos.

calde del pueblo o el prefecto de la región, es decir, los representantes locales del aparato del Estado. ¿Pero qué relaciones mantiene el grupo social estudiado con quienes lo gobiernan? ¿Y qué posición puede ocupar el investigador extranjero dentro de esa relación cuando es conflictiva? ¿Para quiénes trabaja? Si el Estado es su garante, ¿no corre el riesgo de aparecer como un enviado del gobierno? Sin embargo, es extranjero, un blanco, un cristiano. ¿Quiénes son, pues, en la actualidad, los blancos cristianos que trabajan con el gobierno? Profesores, médicos, agentes de «desarrollo»... ¿y en qué campo se hallan? ¿Quién podría ignorarlo?

Tal es el precio de la protección, o el coste del control. El antropólogo principiante llega sobre «su» trabajo de campo con la frente estampada de clichés en los que sus anfitriones creen leer a la vez al antiguo colonizador, el neo-colono desarrollo-mentiroso, todas las formas del expatriado, el consejero cultural de embajada, el misionero eclesiástico o humanitario, el turista privilegiado (aunque él quiera hacer creer lo contrario), etc., imágenes todas ellas estrechamente ligadas a la del «patrón». Si parece muy joven, o es una chica, la impresión se atenúa, pero la cuestión de la naturaleza de sus relaciones con el poder, no dicha, seguirá estando ahí, escamoteada, pero aflorando a veces en preguntas falsamente directas, como: ¿quién te paga? ¿Quién te envía? ¿Qué organismo, qué institución, qué país? Y si queda de manifiesto que el designio del extranjero no es político ni tampoco económico, pues no va a ganar ni perder dinero en ello, entonces es que busca el sexo. ¿Qué otra cosa querría si no?

Cuando el investigador es originario de la misma cultura que va a estudiar, su integración en la sociedad

local —que él había imaginado fácil— puede ser, por el contrario, muy complicada, y sus errores sancionados con mayor severidad que los de un extranjero lejano (pero puede ser también lo contrario, todo depende de las circunstancias). Citaremos a modo de ejemplo los obstáculos que encuentran las jóvenes árabes que investigan en tierra de islam: su margen de libertad allí es más reducido que el de sus homólogas francesas, cuyo comportamiento se juzga con mayor tolerancia (¿indiferencia?) y cuyo campo de acción no está tan estrictamente limitado. Por el contrario, en ciertas regiones en donde la clausura entre los espacios masculino y femenino es fuerte, el acceso a la sociedad de las mujeres estará prohibido al hombre extranjero, mientras que las extranjeras (en particular, las occidentales) podrán moverse libremente entre el mundo de los hombres y el de las mujeres, así como entre las capas altas y bajas de la sociedad —si bien introducirse en los bajos fondos o entrar en un café podrá considerarse muy poco conveniente como para ser aceptado. Otras diferencias podrán marcarse en el grado de apertura y la determinación de los lugares sociales posibles en función de la pertenencia política o religiosa del extranjero, católico en un medio protestante, judío en el mundo árabe, musulmán entre los animistas, si se es joven o viejo, etc.

El aprendiz-investigador, ya sea hombre o mujer, cercano o lejano de la cultura estudiada, trata, generalmente, de justificar su presencia diciendo que ha ido allí a escribir un libro y, así, dar a la sociedad y la cultura del Otro sus títulos de nobleza, pero eso no basta: están al acecho. Entonces suele complicar las cosas, se esconde detrás de los documentos que legitiman su misión, se sobrecarga de material, establece relaciones de dinero con sus interlocutores (a quienes la universidad le ha

dicho que considere «informadores») y se acoraza en su condición de científico. Mientras manifiesta con ostentación el agrado, a veces forzado, que puede experimentar cuando sus anfitriones tratan de agasajarlo —con la comida, las atenciones, el tiempo que le dedican o las muestras de amistad—, por el contrario, refrena en la medida de lo posible sus pulsiones sexuales, incluso sus inclinaciones afectivas. Generalmente, evita confesar lo que lo disgusta, por miedo a que ese desagrado sea percibido como un signo de estupidez y pertenencia al clan de los blancos malos (o, peor, de traición si es originario de la cultura local). Atenúa sus reacciones de rechazo, se culpabiliza y termina incluso fingiendo. Desempeña el papel que cree que se espera de él, se enreda, se embrolla, rechaza una parte de su identidad y solo la recupera por los pelos, o la disimula, lo que es peor todavía, pues se expone a asfixiarse bajo las máscaras.

Pero si la trampa es igual para todos, las personalidades son diferentes. Están los fuertes y los débiles, los que saben protegerse, los que se dejan desgastar y, luego, un buen día se recuperan, y los que se entregan por completo. Los hay que son claros y los hay confusos, los que intelectualizan y los que somatizan. Algunos dudan entre la sumisión y la autoridad, la cercanía o la distancia, mientras que otros son y hacen un poco todo eso al mismo tiempo. Enfrente, ven todo, comprenden todo, y no siempre tienen la indulgencia del gran señor. Se aprovechan de ello para tratar de saldar las cuentas con la historia, que también pesa mucho de ese lado. Multiplican los obstáculos, compiten, juegan al ratón y al gato o tratan amablemente de responder a lo que creen —ellos también— que el extranjero espera. A veces incluso se encariñan con ese hombre o esa mujer que ha venido en su busca, solo(a) y con las manos

vacías, y que se esfuerza tanto en comer lo que se le da, sentarse como debe y aprender esa lengua que no interesa a los otros blancos. Se encariñan y quieren que se quede allí siempre, quedárselo(a). Si el extranjero se niega, ¿no será porque nunca ha tenido intención de entregarse por completo, porque ha mentido un poco? Pero si él está seguro de que no ha mentido, ¿de qué malentendido estamos hablando? Qué ha hecho para hacer creer que... Es preciso que haya un error en algún sitio. El antropólogo sabe de sobra que tan solo está de paso, que las preocupaciones, los retos y los dramas a los que asiste, todo ello no le concierne. Puede compadecerse, incluso tratar de ayudar a veces, pero eso no es significativo. Relaciones de viaje, sin más. Por lo menos eso es lo que le parece. Entonces, ¿por qué le piden lo imposible? ¿O será que el intercambio es desigual?

Con el tiempo, la negociación da sus frutos, y el extranjero, gracias a ella, aprende a moverse en la sociedad y la cultura. La observación es recíproca, pues del otro lado también se construye un conocimiento. El que ha llegado para mirar es el punto de convergencia de todas las miradas: está bien atrapado el que creía atrapar. Atrapado en primer lugar físicamente, corporalmente, pues el espacio-tiempo que ocupa no puede ser otro que el que le conceden, ya sea el lugar donde duerme, en el que se sienta, hace sus abluciones, lava su ropa, los lugares que visita, los caminos que toma, los momentos que se acepta compartir con él y las ceremonias a las que es invitado. Todo está codificado y todo es significativo. Cae en la cuenta de ello cuando tropieza con los límites del espacio que ha obtenido: todas esas horas que pasan sin que «nada» pase, todas esas situaciones que no puede compartir, esos territo-

rios a los que no puede entrar y todas esas cosas que se dicen a las que no tiene acceso. La prueba más visible del trabajo de campo es precisamente esa: la interminable negociación entre unos individuos presentes por la situación de observación, y de la que resulta el desplazamiento de los límites espacio-temporales de los cuerpos en presencia. Es un domesticarse recíproco y permanente. Cada día se «mezclan» un poco más, el conocimiento se transforma en reconocimiento, y el sentimiento de asombro deja paso al de familiaridad. Se establecen lazos que se tejen entre el antropólogo y sus interlocutores más cercanos, favoreciendo la instauración de la confianza. Se comunican entre sí cada vez más, se abren. La comunidad le concede cada vez más espacio-tiempo a ese extranjero que poco a poco van haciendo «suyo», después de haberlo puesto a prueba, experimentado, husmeado, tendido trampas, examinado y juzgado. La amplitud de esa apertura, relativa para cada historia, determina, al final, las dimensiones y la orientación del campo de observación del investigador, lo que le es dado —a él, personalmente— percibir y comprender. Lo que, en resumidas cuentas, obtiene como «datos» es justamente el resultado de un encuentro entre dos deseos, y no solo si ha conseguido suscitar la simpatía, y si él mismo se ha colocado en situación de empatía. Siendo la hostilidad una variante del deseo, sea cual sea la naturaleza de las emociones —luego de los movimientos— provocadas por la presencia del extranjero, algo al menos habrá sido dado y recibido.

Los hombres no solo están sometidos a sus emociones, también tienen intenciones, elaboran estrategias y se manipulan unos a otros. El reto de la experiencia no se detiene al saciarse el deseo de conocimiento, es existencial y político. Y lo es para los dos términos de la

relación, aunque el objetivo político de una persona no pueda ser comparado con el de una comunidad entera. El antropólogo está ansioso por lograr su empeño, su rito de paso, que la universidad tiene que sancionar. Una sanción que únicamente será positiva si ha aportado suficientes materiales para redactar su tesis, si consigue escribirla y defenderla. El postulante podrá invocar su victoria, simbolizada por un diploma y el título de doctor, en el momento de buscar un trabajo. Todo ello parece muy lejano, no obstante, lo que se pone igualmente en cuestión es la situación social y, por tanto, el lugar del individuo en su sociedad de origen. Paralelamente, el investigador trata también de construir (afirmar y, luego, confirmar) su valor de estudioso y la imagen que lo acompaña, una parte, por tanto, de su identidad. Si pertenece a un linaje de la elite, para él, el reto final es llegar a «mantener su rango», asegurando su subsistencia y la de su familia; si procede de una categoría inferior, su progresión en la jerarquía de valores económicos y sociales puede ser el resultado, por lo que no le será indiferente.

Para la otra parte, para la comunidad estudiada, el reto político puede ser el de la construcción de una imagen de sí misma —«verdadera o falsa», es decir, sincera o embustera—, de la que se espera que, ulteriormente, llegue al poder local o sea presentada directamente en la escena internacional. La comunidad no ha decidido ser observada así, ni mucho menos, de modo que no espera *a priori* nada, puesto que nada ha pedido. Sin embargo, la presencia del intruso ha provocado algo, pues cuando un extranjero se instala en tu casa aunque no diga nada sobre él y que no tenga nada que decir sobre ti porque no te conoce, se convierte él también en un espejo en el que no puedes evitar reflejarte. Y como él se toma

un tiempo, un tiempo de observación que ningún otro extranjero se tomó nunca, que parece bien dispuesto y que es un espejo mudo que no devuelve de entrada esas imágenes mancilladas, humillantes y casi siempre deformantes que elaboran habitualmente los otros, que se esfuerza por aprender y que da la sensación de que comprende, a la comunidad le puede tentar sumarse a su historia. Después de haberle dejado de lado, puesto a prueba y tímidamente comprobado, acaba utilizando ese nuevo espejo y busca, en él y con él, redescubrir su propia imagen⁶.

Una vez terminada su primera estancia, el etnólogo, incluso cuando su experiencia de trabajo de campo haya sido adversa, ha llevado a cabo una especie de anclaje social. En cuanto a la comunidad, a partir de entonces se le asocia a las personas con las que ha creado unos vínculos privilegiados, y especialmente con sus anfitriones, que suelen aparecer como garantes suyos. Pueden ser un notable, una familia o ese «informador» convertido en amigo y que lo ha acompañado a todas partes. La cuestión del «informador» es importante dada la confusión que engendra en las mentes. En primer lugar, el mismo término «informador», cuyo significado flirtea con las nociones de confidente, léase traidor, es, al menos, ambiguo, ambigüedad que se acentúa cuando al llamado «informador» se le paga debidamente... A continuación se plantea el problema de la cantidad. Tener un único «informador», aunque tal individuo algo marginal sea capaz de mirar su sociedad con un cierto distanciamiento y sea depositario de un vasto saber... es restringir el campo del conocimiento a la interpretación de uno solo, ese con el que se puede

6. Duvignaud, 1968 y 1973.

hablar en la lengua de uno mismo; o incluso que se ha convertido en un compañero irremplazable, al que se le ha contagiado la pasión por la investigación, un amigo con el que se ha reído y sufrido, casi un confidente. La tendencia a reducir el número de interlocutores a pocas personas plantea un verdadero problema epistemológico, pues proviene sin ninguna duda de una resistencia a la experiencia del trabajo de campo en sí misma, de una reacción espontánea del ser, que prefiere la seguridad de lo conocido a la siempre renovada inseguridad de lo desconocido.

Muy pocos antropólogos dan importancia a este fenómeno, e, incluso, cuando recomiendan multiplicar las fuentes para poder cruzar datos, insisten más bien en la actitud crítica que conviene adoptar frente a lo que nos dice ese informador-mediador, intérprete por partida doble que actúa de filtro —o de «sesgo»— entre la realidad y el estudioso.

En cada uno de mis viajes, debido al nomadismo de los erguibat, por una parte, y a la situación de conflicto, por otra, nunca pude reencontrarme con quienes habían sido mis interlocutores en los anteriores viajes, o si llegué a cruzármelos, no pude continuar mi trabajo con ellos. Esta continua imposibilidad que cada vez me obligaba a volver a buscar personas y reconstruir los vínculos de confianza, aunque fuera partiendo de ese primer núcleo de relaciones, me supuso un esfuerzo psicológico inmenso. Con el tiempo, he tomado conciencia de que fueron las primeras personas que conocí, las que me acogieron durante mi primera estancia, las que seguían siendo, a pesar de los avatares del tiempo y la política, las que yo denomino sin reservas «mi familia». Dicha permanencia, en ese posicionamiento afectivo

y social, proviene también, y tal vez esencialmente, de que los demás, todos esos conocidos aquí y allá, de entrada me han identificado como perteneciente a aquella primera familia e incluso al conjunto de su linaje. A partir de ahí, su grado de apertura o cerrazón ha estado como predeterminado por la naturaleza de las relaciones tradicionalmente admitidas entre este linaje y el de ellos. Los grupos y los poderes hostiles a los individuos, la familia, el linaje o toda la «tribu»⁷ a la que me hallo así vinculada han desarrollado hacia mí sentimientos de desconfianza, incluso de sospecha, casi imposibles de soslayar. El fenómeno me ha perseguido y me sigue persiguiendo. Cuando, veinte años después, me invitaron a visitar los campos de refugiados saharauis en los que una parte de «mi» familia había encontrado asilo, fue en su casa y, por tanto, en «mi casa» donde me propusieron instalarme, con toda naturalidad, como si la raigambre no hubiera cesado nunca, ni pudiera ser modificada.

Esa integración en un linaje me ha llevado a establecer con los individuos considerados «mis parientes», en el sentido amplio del término, relaciones privilegiadas, fuera cual fuera la naturaleza de los sentimientos que, personalmente, pudiera desarrollar con unos y otros. Me he encontrado con tíos y primos, tías y primas que me han acogido, aceptando por adelantado mi personalidad, y a quienes he tenido que acomodarme de la misma forma que una recién casada de otra «tribu» ha de adaptarse a los miembros de la familia de su marido, le gusten o no. No obstante, no he tenido que asumir el papel de nuera ni de cuñada, dado que mi integración

7. Pongo entre comillas «tribu» para indicar la inadecuada traducción del árabe *qabila*. El inconveniente de ese término en francés es que sus connotaciones alejan de la comprensión de la dinámica social que pretende designar.

no se había producido a través del matrimonio. De alguna manera, puedo decir que he sido «adoptada», dado que la adopción es una práctica común de incorporación a la «tribu» en la sociedad mora. De forma recíproca, por mi parte he asimilado ese fenómeno hasta el punto de reaccionar en diversas circunstancias dentro de la lógica de la pertenencia tribal. Una anécdota puede ilustrar mis palabras. Al principio de los años 80, un día que iba en coche (algo fuera de lo corriente) por los alrededores de Nuadibú, me crucé en la carretera con dos adolescentes que me hicieron gestos de que parara. Me detuve. Me explicaron que venían de un campamento nómada instalado en los alrededores y que buscaban en la ciudad a alguien de su familia en cuya casa esperaban poder pasar la noche. Cuando llegamos a la ciudad, me dijeron que los dejara allí, pero no pude, por la única razón de que me habían dicho que eran erguibat, es decir, de mi «tribu». Sin embargo, a mí me estaban esperando y el coche no era mío, pero me sorprendí al sentirme de inmediato co-responsable de esos chicos. De modo que estuve dando vueltas con ellos por los barrios, preguntando a los viandantes hasta encontrar la casa que buscaban. Y allí, tampoco pude dejarlos tal cual, tuve que bajar del coche, entrar con ellos en la casa, asegurarme de que quedaban en buenas manos y que podrían desenvolverse sin dificultades. Unos días después, cuando se preparaban para marcharse a sus campamentos, vinieron a verme, no para pedirme algo, sino para saludarme como se debe ir a saludar a las mujeres parientes antes de alejarse. Ahora bien, no eran ni de la misma familia ni del mismo linaje de mis parientes adoptivos, pertenecían únicamente a la misma «tribu», un grupo de varias decenas de miles de personas...

En ese mismo orden de reciprocidad, el suceso más conmovedor se produjo en enero de 2003, durante una misión llevada a cabo en Mauritania con ocasión de una investigación que no concernía específicamente a los erguibat. Se había producido un deceso durante mi paso por Nuakchot, y me invitaron a presentar mis condolencias, como se acostumbra en la sociedad mora. Se trataba de «mi hermana», una mujer con la que había estado en varias ocasiones y con la que había compartido momentos importantes. Cuando llegué a la casa del duelo, me encontré con todas las mujeres parientes próximas, algunas de las cuales hacía mucho tiempo que no veía. En ese momento, no pude contener mi emoción, pero enseguida una anciana me apostrofó con severidad: «¡no se llora!».

Esperaba quedarme media hora con la asamblea femenina, todo lo más una hora, pues por costumbre, durante el duelo, la familia extensa se reúne, y todos los parientes, amigos y conocidos pasan para presentar sus condolencias, beben un té y, en ocasiones, comparten una comida, pero no se quedan más tiempo. Ahora bien, el jefe de la casa, «mi hermano»⁸, avisado de mi llegada, salió del salón en el que estaban reunidos los hombres para recitar el Corán y recibir a los huéspedes masculinos. Dirigiéndose a mí de manera ostensible, dijo públicamente: «te doy *mi* pésame», dando a entender que, en ese momento de la verdad que significa la muerte de un allegado —se trataba además de la hermana que él más quería—, me confirmaba y confir-

8. El joven al que había conocido en 1974 en casa de la prima del director de mi memoria de licenciatura y que me había presentado a su familia. Su padre —mi padre adoptivo—, Dih uld Daf, había muerto unos años antes en los campos de refugiados de Tinduf, en donde me reuní con él en los años 90.

maba a todos mi lugar en el seno de la familia. Así que las mujeres se separaron para hacerme físicamente el sitio que me acababan de significar. Me quedé con ellas durante tres días, recibiendo el pésame de las «otras», y, cada vez que entraba una persona nueva de «mi» linaje —pero de otras familias—, las ancianas tías me hacían recitar el árbol genealógico del recién llegado, como se enseña a los niños a reconocer los miembros de su parentela y a saber situarlos. Aquellos tres días fueron para mí tan emocionantes como decisivos: habría esperado, pues... veintinueve años, con la impresión cíclica de que nunca, desesperadamente nunca, sería posible el acercamiento, para que se reconociera esa parte de mi identidad —y de mi responsabilidad— adquirida en el momento de la iniciación y, luego, reencontrada y reconstruida a trompicones en cada nuevo reencuentro.

Las consecuencias lejanas del primer lugar de anclaje son imposibles de calcular. De modo que es muy importante, durante el primer viaje a «su trabajo de campo», saber —siempre que se pueda— «dónde se cae», en qué lugar de la sociedad se elige domicilio, pues un error de apreciación o una mala suerte con relación a los objetivos fijados (conocer tal categoría social o tal grupo) pueden engendrar después obstáculos casi infranqueables. Siempre se puede cambiar de posición, pero ese desplazamiento corre el riesgo de estar mal visto, sentirlo como una ruptura o incluso una traición. El segundo anclaje puede verse afectado por ello, porque habremos adquirido la reputación de ser de los que traicionan. Así que uno se encuentra teniendo que asumir —casi de la misma forma que entre los tuyos— la identidad social de su grupo de pertenencia. Y a la inversa, dicho error puede revelarse una suerte cuando se traduce en el descubrimiento de algo cuya existencia

ignorábamos o que no se nos hubiera ocurrido buscar. Descubrir lo desconocido impone que no se encierre la experiencia en un programa del que no se querría salir, y dejar buena parte al azar y a la intuición.

Una vez finalizado el paso, el iniciado ha creado unos vínculos de cuya solidez no conoce la medida porque no ha analizado su naturaleza. Una naturaleza que proviene de la situación de educación que su regreso —si regresa— pone en evidencia. ¿Quién de ellos, el uno o los otros, se asombra más de la emoción que los embarga en el momento del reencuentro? Tal vez sientan entonces que el afecto mutuo que se manifiestan tiene mucho de «familiar», incluso de «filial». El vínculo que une al individuo «recaído en la infancia» con el grupo que lo ha alimentado, preparado el lecho y guiado... sus primeros pasos en la cultura y la lengua es indestructible, incluso aunque se niegue. En efecto, ¿qué es la comida, qué es la seguridad íntima de una cama si no un signo dado al cuerpo? ¿No es ese conjunto de gestos, los de la comunicación, un primer paso? Una comunicación cuyo sentido ha incorporado el hijo pródigo mucho antes de saber hablar...

Por mi parte, lo incorporé hasta el punto de asimilar sus coerciones más allá de lo que se me pedía: en las relaciones desarrolladas, en mis sucesivas estancias, con los hombres de mi «tribu» he reaccionado como delante de la prohibición del incesto y, si se ha dado el caso, alguna vez y en el mayor de los secretos, de tener un amante (¿quién podría pretender haber vivido en abstinencia durante todos sus viajes?), he evitado siempre establecer ese tipo de relación no solo con los erguibat, sino también, más adelante, con todos los saharauis. Al considerarlos a todos, indistintamente, como «hermanos» —un hermano suele ser un enamorado con el que

no te acuestas—, inconscientemente les he reservado el comportamiento de la mujer prohibida. También mis amistades particulares, en el interior de la sociedad que estudiaba, han sido siempre castas.

Afirmar la fuerza del vínculo es como decir que la mirada del etnólogo *nunca* podrá alcanzar la neutralidad y que su iniciación lo habrá conducido paradójicamente a separarse de cualquier posibilidad de «objetividad» futura, en cuanto a su manera de abordar intelectualmente su... «objeto» de estudio, es decir, no solo las personas sino también todos los escritos que tratan de ellas. En esto reside el secreto, vergonzoso —o glorioso—, de este enfoque del Hombre por el hombre (o la mujer), el precio que ha de pagar —o ganar— cuando se ha corrido el riesgo de «conocer».

LO QUE UNO NO SE DICE A SÍ MISMO

Nuestros traumatismos son infinitos, estructuran nuestra personalidad, moldean nuestros pensamientos, nuestra afectividad, nuestros gustos e incluso nuestras aptitudes. Nacidos de la confrontación del organismo y su entorno físico y social, que actúa de condicionante, son inherentes a la vida. Freud llamó «inconsciente» a ese lugar de la memoria donde se acumulan esos males sin palabras, presentes como vacíos en la conciencia, que hace que se manifiesten por blancos en la continuidad del discurso.

Los antropólogos, la mayoría de los cuales han crecido en Occidente, no han tenido que sufrir tanto de hambre o de frío y han sido preservados más que otros de las enfermedades, los accidentes y las agresiones.

Ellos son también, no obstante, como todo sujeto de una historia de relaciones con otros sujetos, portadores de *lesiones* incorporadas, ligadas a su origen, su cultura y su recorrido personal; lesiones silenciosas y, sin embargo, bien presentes, resultado, siempre, de sus relaciones con los demás —del más cercano al más distante— al mismo tiempo que los condicionan. La historia personal, estrechamente ligada a la historia social y cultural, en las que ella participa en su producción y reproducción, encierra de ese modo al individuo en

unos esquemas de pensamiento y en unos procesos de repetición de comportamientos de los que nada puede decir porque no los conoce, y que influyen sobre sus opciones, desde las más objetivas a las más íntimas.

La antropología, que, idealmente, engloba la psicología, la sociología y la historia, afronta e interroga toda la complejidad de esas relaciones —partiendo de esos lenguajes— que constituyen la esencia del Hombre. Para que esto sea, el etnólogo se va a experimentar lo extremo, a los extremos, lo que Baudrillard ha llamado la «alteridad radical»¹. Pero cuando se confronta con lo lejano desconocido, es decir, con un lenguaje articulado diferentemente, él, que no es más que un discurso encarnado, engendrado por una configuración de relaciones con otros a quienes considera sus iguales, ¿no es la parte inasible de su historia y su sociedad, las palabras que le faltan para comprender y comprenderse, lo que va a buscar?

La parte de conocimiento *sobre* el Otro, adquirida en el momento de la experiencia, depende directamente del punto de vista. Si el punto de vista resulta del lugar o lugares sucesivos que el investigador podrá ocupar dentro de la sociedad, la negociación que le permite acceder a esos diferentes lugares se elabora a partir de una intención, también ella surgida de una elección inicial. Dicha elección es consciente: un día, el estudiante tomó la decisión de dirigir su mirada sobre tal o cual cultura porque le «interesaba». ¿Por qué esa y no otra? Puede acumular argumentos objetivos, como el hecho de que esa sociedad no haya sido estudiada antes o que tal aspecto de dicha cultura no ha sido tratado por sus pre-

1. Baudrillard y Guillaume, 1994.

decesores. Puede haberse visto influido por un profesor, especialista de la zona, que lo habrá animado a hacer esa elección y que de ese modo estará mejor situado para ser su «director de investigación», como para acceder, por medio de él, a nuevas informaciones (y, en ocasiones, reforzar su posición en la institución). La situación de las relaciones internacionales, el hecho de que estén cerrados algunos países, que los investigadores extranjeros no sean bienvenidos o que la zona se considere peligrosa son otros tantos elementos que debe tener en cuenta. También sus posibilidades económicas pueden pesar, si tiene poco dinero, no puede obtener una beca o una ayuda que le permitiría ir más lejos o plantearse una estancia prolongada. Pero ¿qué hay de sus móviles inconscientes? ¿Qué decir del deseo o la repulsión que lo embargan ante la idea de irse a un medio tropical o, al contrario, a latitudes heladas; a la selva amazónica o a la estepa y el desierto? ¿Por qué se siente atraído por una población gloriosa u oscura, dominante u oprimida? ¿De dónde le llega el poder de seducción que ejercen sobre él las imágenes de esa gente, cuál es el origen de la fascinación que experimenta por sus características antropomórficas, el color de la piel, la textura de los cabellos, el dibujo de sus ojos, su ropa, su música, todos esos ambientes que ha descubierto en una película o al leer un libro? ¿No pone en marcha, en el momento de la elección, esa predisposición universal del ser a proyectar en el Otro un imaginario heredado de su cultura y su experiencia, que conlleva elementos con los cuales sin saber demasiado por qué se siente en consonancia? Una consonancia que se manifiesta bajo la forma de una simpatía irreprimible o, a la inversa, de una antipatía aparentemente gratuita. En general, la elección viene acompañada más bien de una predisposición a la sim-

patía, pero también puede nacer de una contradicción y traducir el deseo de comprender un miedo o una aversión, para deshacerlo. Irse es tratar de resolver algo de aquí que no se comprende o no se sabe, luego que se «busca». Toda elección es el resultado de una transferencia, ya sea de una transferencia hacia el «objeto bueno», como dicen los psicoanalistas, o hacia el «objeto malo» potencial. Así pues, precediendo al traumatismo del trabajo de campo, lo que está en el origen de la búsqueda, esa emanación de un movimiento provocado por un vacío, no es otra cosa que la conclusión de un conjunto de traumatismos iniciales, una carencia-de-ser en la que el deseo del Otro se confunde con el deseo de uno.

Al igual que las razones profundas que motivan la elección de la disciplina, y luego la del «objeto», están fuertemente determinadas por un conjunto de coerciones externas e internas, conscientes e inconscientes, negativas o positivas, el de la «problemática» es aún más significativa de la presencia de «lo que uno no se dice a sí mismo», determinante en todos los niveles y en todos los momentos de la investigación. El término «problemática» es en sí mismo revelador de ese «agujero» discursivo. ¿Existe entonces un «problema» que resolver? ¿Qué problema? ¿De quién es el problema? ¿Del científico o de su «objeto»? ¿De la universidad o del futuro etnólogo? ¿De la cultura de origen o de la cultura de acogida? ¿Cómo podría definirse *a priori* una «problemática», en el sentido de «problema» del «objeto» cuando no lo conocemos, incluso cuando no lo hemos encontrado nunca? Ahora bien, esa y no otra es la exigencia de la escolástica.

Cuando presenté mi memoria de licenciatura, redactada a partir de datos recogidos en los archivos

militares y en la que trataba de hacer una síntesis de las primeras informaciones que había reunido sobre los erguibat del norte mauritano, me topé con esta primera crítica de uno de los miembros del tribunal: «no se ve la problemática».

La problemática, si la hay, solo puede nacer de la experiencia, del encuentro entre los «problemas» del sujeto que investiga, que trata justamente de poner en palabras «su problema», aunque tenga que desplazarlo sobre otro, y del sujeto buscado, a quien, en este caso, va a pedírsele que enuncie el suyo. El trabajo de investigación al que este último se somete, en la medida en que acepta plegarse a ello, ¿no lo obliga a desvelar las estructuras inconscientes de su cultura y su sociedad, y, por consiguiente, a adoptar un punto de vista distanciado sobre sí mismo? Cada vez que concede al extranjero un nuevo lugar, ¿no se arriesga a descubrirse, a entregarse a la mirada del investigador y, sobre todo, a suscitar en él nuevos interrogantes? De modo que el sujeto buscado se encuentra cuestionándose él mismo, preguntas que sin duda nunca se había planteado y que pueden revelar los vacíos de su propio discurso. Y ello porque se refleja en los ojos del extranjero, porque se examina a través de él, y por el hecho de que ese espejo, diferente por la cultura, no le devuelve la imagen de sí mismo que él se esperaba. Es una de las razones por las cuales se resiste a la pregunta y trata permanentemente ya sea de esquivar, ya sea de obligar al antropólogo a que se mantenga en los límites de su punto de vista y adopte las representaciones que él tiene de sí mismo. Pero el investigador también resiste, tira de él en otro sentido, en la medida en que se preocupa de mantenerse «objetivo». De la confrontación nacen en ambas partes nuevas imágenes de uno mismo.

De modo que yo no tenía una «problemática» clara al marchar al trabajo de campo, pero la experiencia debía proporcionármela. Tres elementos se iban a imponer para orientar mis trabajos. El primero me lo dieron mis interlocutores, por razones que nada tenían que ver con mis preocupaciones. Las circunstancias me arrojaron muy a pesar mío en el corazón de una tensión inscrita en el proceso de descolonización del Sahara Occidental. Poco antes de mi llegada, la joven generación, que había tomado las armas para hostigar al ocupante español, instaló clandestinamente las bases de retaguardia en el norte mauritano, donde yo entré en contacto con ellos. Paralelamente a las operaciones de guerrilla, habían emprendido una propaganda revolucionaria que predicaba el abandono de las referencias tribales en nombre de la emergencia del «pueblo». Dicho discurso nacionalista antitribal se propagaba con la esperanza de conseguir la integración rápida de los diferentes grupos saharauis en una única unidad social, tanto para conseguir la unión de las fuerzas políticas como para ser escuchados en las instancias internacionales. La estrategia adoptada consistía en renegar voluntariamente de una parte de su cultura —luego de su lenguaje— y apropiarse de la lengua de los dominantes, indispensable para negociar en beneficio del «pueblo» saharauí la aplicación del «derecho de los pueblos a la autodeterminación». En semejante contexto, mi proyecto de tesis —de libro— pareció peligroso a los jóvenes militantes, pues mi propósito era poner de relieve no solo una «tribu», los erguibat, sino también la tribu dominante del pueblo saharauí, e incluso del Frente Polisario² (lo que yo desconocía).

2. El territorio ancestral de los erguibat, cuya monografía había iniciado,

Al mismo tiempo, el ideal de revolución interna no era unánime: la generación de los mayores dudaba. A los ancianos los inquietaba la pérdida. Pérdida de identidades, por el abandono forzado de los criterios de distinción al uso, que solo podían pensar en términos de pertenencia tribal, y la «indistinción» da miedo. Pérdida, también, de privilegios para algunos de ellos, de los derechos de que gozaban sobre sus esclavos, sobre los más jóvenes y sobre las mujeres, pues la revolución pretendía establecer la igualdad de todos. Dado que los principales detentadores del saber sobre la «tribu» eran los hombres de más edad de los linajes prestigiosos, la generación masculina de los mayores —y en particular la de los grupos dominantes— era, pues, la que se veía obligada al mayor abandono. Por añadidura, los ancianos se alarmaban ante la idea de ver borrarse la huella de la historia que ellos tenían la misión de conservar y transmitir. Una huella existencial al mismo tiempo que funcional, pues era con referencia a dicha historia, y al discurso que recomponía sobre los orígenes de cada cual, como se establecían las desigualdades que los revolucionarios querían abolir. Era ella, y solo ella, la que legitimaba la diferencias de condición que separaban a los individuos y los grupos. Así que algunos vieron con mi llegada la oportunidad de reafirmar una imagen de ellos mismos en peligro de ser destruida por sus

se extendía a un lado y a otro de la frontera mauritano-saharaui. Si en el momento de mi primer viaje, en 1975, algunos se decían mauritanos sin problema, pues residían en ese país, en los siguientes años, la mayoría o bien se unió a los combatientes o bien se instaló en los campos de refugiados de Tinduf, en Argelia.

El fundador del Frente Polisario, El Uali uld Mustafa Sayed, al que conocí en Nuakchot, a donde había llegado con una delegación saharaui a reunirse con el gobierno mauritano y las embajadas extranjeras, era de la tribu de los ghouibab, así como los principales dirigentes del movimiento.

menores, o de desaparecer en la tormenta, siendo finalmente rechazada por la nueva cultura, puesto que el propio lenguaje era agredido: la manera de nombrarse y de nombrar a los demás estaba prohibida a partir de entonces³, y quienes seguían usándola se hacían sospechosos de traición. Otros se pusieron contentísimos al descubrir que uno de sus amigos, Ahmed Baba Miské, el profesor mauritano de Nanterre del que no podían dudar dado que su pertenencia al Frente Polisario no era un secreto para nadie, era quien me había enviado a ellos. Este argumento debió de ser decisivo, pero en ese momento yo no podía saber nada ni comprender nada de todo eso. Sucede, pues, que el «problema» del «objeto» determina considerablemente el desarrollo de la investigación sin que el «sujeto» (el investigador) tenga la menor idea de los retos que atan o desatan la palabra que ha venido a recoger.

El segundo elemento que orientaría mis trabajos me vino dado por el lugar del discurso histórico en la sociedad mora, en general, y su impacto sobre la organización social. Como en todas las sociedades, en Mauritania la historia es un discurso construido, evolutivo, que legitima las posiciones respectivas de unos y otros, y funciona como un monopolio, lo más a menudo de la clase dominante, que lo emite directamente o indirectamente por medio de sus sabios y *griots*. Pero en esa sociedad de origen nómada, en la que el dominio no se asienta ni sobre la acumulación de bienes ni sobre la organización de una fuerza centralizada y permanente de coerción, el peso del discurso se multiplicaba. De él

3. Como los dirigentes del Polisario habían decretado que «el tribalismo es un crimen contra la nación», cada uno se veía obligado a «olvidar» la existencia de su pertenencia tribal y no volver nunca a pronunciar las palabras que se referían a ella.

dependía el prestigio y la reputación, cuya importancia, aún hoy, es un valor simbólico insoslayable. En el momento de la emergencia de la lucha de liberación de los saharauis, cuya distinción en el conjunto moro no estaba todavía muy asegurada, todos los males de ayer y de hoy —y en particular el mantenimiento de la condición colonial dentro de las fronteras del Sáhara español— se atribuían a la organización tribal. En los medios saharauis, más todavía que en las familias mauritanas, se cuestionaba el lugar de los grupos dominantes, y los detentadores de la autoridad dentro de esos grupos se encontraban debilitados: los jóvenes tenían las armas, el saber técnico y político indispensable en los tiempos modernos, y su influencia iba en aumento. Ante el peligro común (la represión española y la amenaza marroquí), se imponía la unión sagrada, y para llevarla a cabo los mayores se preparaban, por primera vez en la historia sahariana, a poner en manos de los más jóvenes la responsabilidad del poder⁴. La inminencia de esa dimisión redoblaba la importancia que algunos atribuían a mi proyecto, y cuando dejaron de creerme sospechosa de trabajar para el enemigo (el colonizador, el gobierno mauritano del momento y su aliado natural francés, a veces incluso Marruecos), me dieron apresuradamente informaciones y me entregaron documentos que me hubiera sido imposible obtener en otras circunstancias. De modo que fueron ellos, empujados por la situación, quienes me condujeron imperativamente a consignar con todo detalle los hechos de su historia, mientras que mi disciplina me debería de haber llevado a no detenerme en ellos.

4. Lo hicieron, solemnemente, durante una ceremonia organizada en pleno desierto el 12 de octubre de 1975, unos meses después de mi marcha.

«La escuela del desierto», como algunos dicen, es una dura escuela. Lo más limitador, para el cuerpo como para la mente, fue, sin duda, la ausencia de paredes, lo que obliga a cada uno a vivir permanentemente bajo la mirada de todos. La exigencia social de límites tangibles entre el espacio privado y el espacio público, o de otras formas de espacio, se reemplaza allí por un código de comunicación de lo más refinado, asimilado a lo largo de una severa educación, pero poco prolija en explicaciones. El dominio de ese lenguaje mudo solo se adquiere al precio de una intensa observación y de una atención constante, que se sanciona a la menor relajación. Para disminuir mi extrañeza a ojos de mis compañeros, necesité no solo aprender los rudimentos de su lengua, sino también integrar los elementos esenciales de ese código, variables en función de los distintos lugares que progresivamente me fueron concedidos o que yo intenté ocupar, tanto para desarrollar la relación de confianza como para ensanchar mi campo de observación. La relación de confianza es una necesidad para la investigación tanto como para el investigador. De ella depende su seguridad física e incluso psíquica, pues si viviera permanentemente en la desconfianza y el temor, no podría conocer esos momentos de bienestar, e incluso de placer, sin los que la experiencia, reducida a la prueba, solo conduciría a la alteración de las percepciones y la alienación de sus facultades de comprensión e intercambio. Sin lugar a dudas, fue la complejidad de ese código y la diferente relación vivida con el espacio-tiempo que encierra lo que me condujo, una vez terminado mi primer trabajo de campo, a optar por la «problemática» de la organización del espacio, una organización que he interrogado en la dinámica

del tiempo histórico para responder paralelamente a las preocupaciones de las personas que habían sido mis primeros interlocutores. Años más tarde, bastante después de la redacción de mi tesis, comprendí que ese cuestionamiento de la posición física y social de los seres y las cosas, de la que la sociedad mora me había permitido percibir su importancia, estaba inscrita ya en mi historia personal. Durante toda mi niñez, en efecto, tuve que conformarme con un sitio en la fratría difícil de asumir: éramos cinco hermanos entre chicos y chicas, yo era la tercera, es decir que no era de «los mayores» ni de «los pequeños»; y tuve que luchar permanentemente para que me admitieran en uno u otro grupo, tanto de cara a los propios niños, que me aceptaban o me rechazaban según las circunstancias, como ante los ojos de los adultos. Gracias a esa posición indefinida entre dos aguas, había tomado inconscientemente la medida del reto y adquirido un *ver-Ello* * que la experiencia del trabajo de campo iba a permitirme transformar en un saber, sin que esa asociación aflorara nunca en mi consciencia⁵.

La práctica de la antropología actúa, pues, en el sentido de una transformación —pero nunca nada puede decidirse ni controlarse puesto que todo parece jugarse entre fuerzas oscuras— de ese conocimiento que se desconoce y que, de pronto, surge para trastornarlo todo. A veces el cuerpo grita, y el investigador «cae» enfermo o se ve en la obligación de luchar contra una angustia insuperable. En otras ocasiones, una sensación

*Véase nota de traducción de la p. 50 (N.T.).

5. La encontré durante mis sesiones de análisis. Se trata únicamente de un ejemplo de una de las múltiples conexiones que entrafía todo proceso de conocimiento, del hecho de que no hay saber sin enunciación, ni enunciación sin sujeto de la enunciación.

de bienestar lo invade o, también, se asombra de sentir una excitación cuya causa no comprende. No se salva ni del miedo a lo desconocido ni, a veces, a los desconocidos, sea cual sea la fuerza de su deseo. El temor a la incomodidad física y psicológica también ha de sumarse a la cuenta de lo que uno no se dice a sí mismo, cuando se decide que tal lugar del espacio geográfico o social «no es interesante» y se toma la determinación de «no ir allí» porque seguro que se va «a perder el tiempo», cuando en realidad es el cuerpo en su totalidad el que se revuelve ante esa perspectiva. Las facultades de observación del investigador están así perpetuamente sometidas a estados del cuerpo que lo embargan y modifican sus estados de consciencia, y, en consecuencia, sus percepciones. Experimenta momentos de apertura en los que de repente se le aparece el sentido, y otros, en los que la mente permanece obstinadamente bloqueada en una «racionalidad» regresiva (hacia su cultura de origen) que reduce su esquema de interpretación y oscurece su visión.

El cuerpo es una memoria y un sistema de símbolos: un tiempo y un espacio. Reacciona con la experiencia, verdaderamente química, del trabajo de campo, efectuando conexiones internas, la mayoría de la cuales permanece fuera del alcance de «su» consciencia, entre su historia pasada y lo que le es dado vivir. El capital de saber que él contiene está permanentemente despierto por lo vivido, pues el principio de las asociaciones que está en el núcleo de la actividad inconsciente es el mismo que el que rige la parte consciente de todo trabajo de *reflexión*. Todas las novedades se relacionan con lo conocido, mientras que la parte incomprensible de lo desconocido que contienen se incorpora sin poder ser simbolizado. Cuando las palabras se resisten, habla el cuerpo. A través de los órganos de la percepción, él es

el primer lugar de integración de la información, una información que la memoria graba primero en su forma emocional, antes de que el cerebro construya su imagen, y la conciencia la ponga eventualmente en palabras⁶. Y, de todo lo que absorbe, guarda el recuerdo. Las sensaciones de confort, alegría o incluso felicidad que a veces le transmiten, y que él se inclina naturalmente a buscar, dependen estrechamente de sus mecanismos de asociación. Lo conocido —incluso no sabido— procura el bienestar del cuerpo cuando puede asociarse a experiencias positivas pasadas, mientras que engendra una actitud incontrolable de autodefensa (la huida, el asco, el estrés, el sueño o el insomnio, la enfermedad) cuando despierta malos recuerdos. La integración en otra cultura, se sea o no antropólogo, genera un conflicto interior que se manifiesta en forma de una especie de combate, muy doloroso en ocasiones, en el que la mente trata de dominar al cuerpo, obligándolo a controlar sus reacciones y sus pulsiones, incluso a veces sus formas de expresión más naturales (es decir, culturales).

Pero toda prueba tiene sus límites, y hay momentos en que el cuerpo abandona, porque «es demasiado», sin que nadie sepa qué elemento, qué situación fue «la gota que colmó el vaso» y produjo esa fiebre que da al extranjero las razones objetivas, porque son médicas, para interrumpir su actividad y adoptar una actitud de retiro o incluso de renuncia. En 1975, tuve que poner fin de ese modo a mi trabajo de campo a causa de una hepatitis vírica aparecida seis meses después de mi llegada, sin que pueda realmente decir, aún hoy, qué obstáculo me había hecho encallar así. ¿Sería el desierto, en donde había experimentado con intensidad la omni-

6. Damasio, 1995.

presencia de la muerte? ¿O la situación de conflicto, que me obligaba a relacionarme con jóvenes combatientes enfrentados cotidianamente a la violencia? ¿Sería la precariedad de mi posición, la tensión que me generaba el que las poblaciones sobre las que había puesto mis miras científicas sospecharan —y siguieron haciéndolo mucho tiempo— que tenía intenciones perjudiciales para su causa? ¿Sería la sensación de rechazo de mis objetivos y mi persona lo que ya no podía soportar? ¿Y qué parte de lo sabido, a nivel inconsciente, despertaba ese conjunto de elementos? No sabría explicarlo, pero me parece evidente que se establecieron conexiones con eso que uno no se dice a sí mismo, que me afecta tanto como a los demás, y que algo sucedió entonces sin que yo me percatara. Tuve la prueba de ello en los siguientes viajes: durante años estuve sometida en los primeros días de mi estancia en Mauritania a una brutal desorganización corporal, llegando en algunos casos casi a una repatriación inmediata por enfermedad, y que tuve que sobreponerme a ella para poder seguir mis actividades, es decir, *volver en mí*. Y, a la inversa, pude constatar que algunos pequeños desórdenes internos que sufría desde mi más tierna infancia habían desaparecido definitivamente una vez finalizado mi primer trabajo de campo, mientras que otros aparecieron y que siempre he pensado que se relacionan con esa enfermedad* que había detenido mi impulso. Algo se había desplazado físicamente en este caso.

¿Cómo admitir que el impacto de lo que uno no se dice a sí mismo —présente ya en el momento de

* La autora hace aquí un nuevo juego de palabras imposible de mantener en español: *mal-a-dit/ maladie*, mal-ha-dicho/ enfermedad (N. T.).

la elección de la disciplina, el objeto y la problemática, y determinante durante las fases de negociación y formación de puntos de vista— pueda limitarse a los estados físicos, afectivos y psíquicos del antropólogo y no influir en sus interpretaciones? En el trabajo de campo, a cada momento, las asociaciones conscientes e inconscientes que él efectúa espontáneamente o de manera reflexiva influyen en su actitud y, por tanto, en la situación, pues esas reacciones engendran otras. Más tarde, esta parte incontrolable de ese nuevo *Ello*⁷ que habrá adquirido por encima del otro, como tantas capas ya no arqueológicas, sino prácticamente prehistóricas de su saber, acudirá a interferir para orientar sus análisis, en primer lugar durante el ordenamiento de los materiales y, luego, cuando se vea confrontado a la prueba de la elección que impone toda escritura

7. De nuevo nos referimos aquí más al *Ello* de Groddeck que al de Freud.

DEL MÉTODO

Nuestro propósito no es examinar el conjunto de técnicas posibles de recogida y análisis de materiales que permitirán la elaboración científica. La literatura antropológica no guarda silencio sobre ese aspecto esencial del proceso de investigación: el conjunto de instrumentos prácticos y teóricos susceptibles de movilizarse están ampliamente presentes y discutidos regularmente en ella. De acuerdo con el objetivo de este ensayo, solo se tratará aquí lo que no se dice, destacando lo que representa la originalidad de la antropología (lo que la diferencia, por ejemplo, de la microsociología): la inmersión en la sociedad y la cultura como principal imperativo metodológico.

La inserción de la investigación en la trama de la vida cotidiana obliga al investigador a un esfuerzo de constante desdoblamiento. Eso que, desde Malinowski, algunos denominan el método de «la observación participante» consiste —al menos teóricamente— en «observar» al mismo tiempo que «participamos», que vivimos con. La dificultad mayor de este método no cabe duda de que proviene del hecho de que la observación impone un punto de vista distanciado, mientras que la participación solo puede llevarse a cabo en la interacción, o sea, en la proximidad. ¿Cómo estar dentro

y fuera al mismo tiempo? El don de la ubicuidad no está muy extendido, ni siquiera entre los antropólogos.

Estar «dentro», en la sociedad y la cultura, es entrar en un estado de conciencia que privilegia la absorción en detrimento de la reflexión. Es el momento inicial de la adquisición del saber. El organismo está íntegramente volcado hacia el mundo que lo rodea, ya se trate de seres, cosas o lugares y, por ello, hace «callar su pensamiento», literalmente. «Yo» deja de hablar a su otro «yo», es decir, a ese «él» que denomina «mismo». Permanece a la escucha, en una actitud de comunicación que moviliza sus percepciones hacia el exterior y, al mismo tiempo, se dispone a aportar respuestas a los elementos del entorno que solicitan sus sentidos y su mente, en forma de asociaciones espontáneas e irreflexivas, que pueden ser también preguntas. Ese estado, o actitud, de la conciencia se acompaña de una pérdida relativa de la percepción de sí, ya sea del sí físico (percepción por el sujeto de estados del cuerpo que provocan la interacción) o del sí mental (percepción por el sujeto del trabajo de registro de los datos que lleva a cabo su cerebro). La «participación» puede definirse como una situación de intercambio que hace que desaparezca momentáneamente el sí mismo del campo de la conciencia. Algo esencial se escapa, algo que ya no puede ser ni observado ni, *a fortiori*, pensado.

Estar «fuera», es decir, no implicado en la relación, nunca es posible, pues la presencia física compromete, incluso si es una presencia muda o si el individuo duerme. No obstante, para poder observar, el investigador puede excluirse de la participación total y retomar la conciencia de sí. Mentalmente, cambia de lugar, situándose en algún otro sitio, en un lugar donde podrá hacerse con un punto de vista. El «yo» se disocia del otro «yo», se distancia para poder abarcar la escena con

la mirada, sin dejar de volver a establecer el diálogo consigo mismo. A partir de ese momento, su participación, aunque permanezca efectiva y continúe cumpliéndose con la máxima sinceridad, se transforma en una especie de rol que él asume, tenga o no plena lucidez de ello. Jugar, como pensar, es desdoblarse. Y, por el desdoblamiento, el etnólogo ocupa una posición de distancia. Solo cambiando de perspectiva puede observar deliberadamente. El sí mismo, distante y observante, reaparece entonces en el fondo del campo de las percepciones y retoma conciencia de él mismo.

Estos mecanismos no son exclusivos de la situación de investigación. Cualquiera puede experimentarlos cuando oscila entre la reflexión y la acción o se mueve en el campo social, pasando, por ejemplo, de la esfera de la intimidad a la de las relaciones privadas, en las que debe asumir un género, una generación, un posicionamiento; cuando sale de su casa para caminar por la calle, entrar en un café o ir al trabajo, etc. La posición —o la condición— de extranjero vivida en el transcurso de los viajes, cuando el individuo evoluciona físicamente en un espacio geográfico que le resulta extranjero —incluso extraño— al que no «pertenece» ni por nacionalidad ni por cultura y cuyos habitantes lo consideran igualmente de fuera, a veces excluido, no es más que la forma extrema de un fenómeno universal. Los hombres viven en sociedad, sus relaciones producen configuraciones en las que se distinguen grupos regidos por una lógica de inclusión/exclusión. Dicha lógica está profundamente interiorizada por los individuos y se les muestra en forma de sentimientos de pertenencia o no-pertenencia, y de paso desde uno a otro grupo. ¿Quién no guarda el recuerdo de ese comienzo de curso en una escuela desconocida en la que uno era «el nuevo»?

¿Quién no ha oído designar a «esa gente» con quien no era conveniente relacionarse? La experiencia de la extranjería es general y recurrente. Todos nos hemos encontrado a uno u otro lado de la relación de extranjería, hemos chocado con el obstáculo que levanta entre los seres, hemos calculado la posibilidad o imposibilidad de salvarla y el grado de malestar, e inseguridad incluso, que puede engendrar. Así pues, la posición de extranjero está inscrita en la memoria de los hombres, asociada a recuerdos agradables o amargos que van a influir en la manera —más o menos confiada, más o menos desconfiada— en que van a ocuparla.

Si se ha dado el caso en algunos lugares y en un tiempo lejano que todo extranjero haya sido considerado *a priori* un intruso al que había que suprimir, si aún sigue siendo frecuente que al extranjero-intruso se le reprima violentamente o se le rechace fuera de las fronteras, no existe en la actualidad ningún país en el que la cuestión de la extranjería no esté codificada. Cuando el intruso puede beneficiarse de la condición de extranjero, adquiere un lugar, confortable o no, en el que puede mantenerse y a partir del cual puede desarrollar los intercambios. En general, ese lugar no es único: coexisten varias categorías de extranjeros, a las que se asocian lugares del espacio físico y social, así como comportamientos adaptados. Del mismo modo que en Francia se establece una relación diferente con un trabajador argentino, un tendero chino o un diplomático americano, la posición que se le atribuye a un investigador que llega a un territorio del tercer mundo es, en alguna medida, predeterminada por el grado de extranjería que le es reconocido y que depende de la imagen de su grupo de pertenencia o de la historia de las relaciones mantenidas por los dos grupos, cuando existe. La condición

concedida se inscribe en la jerarquía de lugares y roles forjada por la sociedad de acogida para normalizar —en el sentido de aplicación de una norma— las relaciones que mantiene con el exterior. La forma en la que el que llega se «presenta», es decir, se hace presente físicamente a los ojos-oidos de los otros, componiendo para ellos un personaje, los conduce a relacionarlo con una de esas categorías y a recibirlo en consecuencia. Dicha presentación es, pues, un momento cargado de signos, y el buen método de «participación» consiste en prever lo que se espera y saber dar los signos acertados, aquellos que permitirán que te clasifiquen en la categoría más favorable y luego mantenerte en ella. El etnólogo cuida su aspecto, exhibe o disimula su riqueza o su pobreza, su religión, alguna de sus filiaciones, trata de parecerse a lo que imagina que sea el extranjero apropiado.

Teóricamente, la posición del extranjero absoluto —de la exterioridad absoluta— debería ser la del observador ideal. Pero si podemos admitir que el etnólogo se beneficia de esa «mirada distante» que le aporta su cultura, en la que se ha querido ver una especie de garantía de objetividad y agudeza, e incluso de pertinencia, se debe constatar que la distancia social que le impone su condición de extranjero, aunque sea de primera categoría, reduce considerablemente el campo de su mirada. Por definición, al extranjero se le mantiene al margen de todos los intercambios internos. ¿Qué otra cosa podría observar, entonces, si no es el conjunto de relaciones que la sociedad de acogida *reserva* a los extranjeros? ¿Y como podría observarlas de manera «distanciada» cuando él participa en ellas? ¿No se debería hablar más bien de «participación observante» en lugar de observación participante, pues nadie sabría observar sin antes participar? Pero la participación observante no es algo

propio del científico, cualquier extranjero participa, dado que establece relaciones con la sociedad en que se encuentra y, al mismo tiempo, observa, aunque solo sea para llevar a buen puerto sus objetivos (económicos, políticos, turísticos, etc.). En el caso del investigador, únicamente la voluntad de «la observación por la observación», podríamos decir, está en el origen del esfuerzo de desplazamiento mental que se impone permanentemente, mientras que para los demás, ese movimiento no siempre es el resultado de una voluntad consciente y se ejerce en un ámbito preciso, directamente ligado a los intereses que justifican su presencia. Lo que diferencia al antropólogo del comerciante, el militar, el trabajador inmigrante, el diplomático o el agente de desarrollo, es el reto epistemológico, puramente científico, del conocimiento que él proyecta producir, o sea, un saber no limitado de antemano ni, sobre todo, orientado hacia una acción determinada. Su método de adquisición puede ser práctico, pero el conocimiento que él va a desarrollar no debe serlo de ninguna manera, al menos en apariencia. El deseo de observación que su voluntad de participación conlleva tiene como único fin confesado comprender el «funcionamiento» o la «estructura» del conjunto social y cultural que es el objeto de su estudio. Participar para poder observar y observar para poder comprender, tal podría ser en resumen la actitud, tan difícil de que se admita, del investigador en el trabajo de campo. La información que trata de recoger utilizando un método que no es tal, puesto que es de todos, no debe servir a otra cosa que no sea la elaboración de una representación global de la cultura del Otro, relacionada implícitamente con la suya, de la que dará cuenta ulteriormente en una construcción discursiva. De modo que es *la ausencia de objetivos tangibles* puestos en juego

en la negociación lo que está en la base del método, más que el arte o la forma de combinar las fases paradójicas y complementarias de observación y participación.

Al comienzo de su estancia, el investigador solo puede esperar ocupar un único lugar, el de extranjero aceptado, que ni siquiera se le concede de antemano, puesto que las razones de su presencia son intangibles y, por tanto, sospechosas. Después, no le queda más que someterse y esperar. Se resigna, pues, a la suerte que la sociedad local reserva a los extranjeros, lo que por lo menos le permite un pequeño margen de maniobra. Únicamente la familiaridad puede hacer frente al sentimiento de extranjería. De modo que él va a familiarizarse y hacerse familiar a los individuos que lo rodean o a los que conoce en su intención de ampliar su campo de visión. Su recurso principal es el tiempo, pero no es fácil abandonar sus ritmos y plegarse a los ritmos sociales de otra cultura, sobre todo cuando desde el otro lado se utiliza también el tiempo, para poner al intruso a prueba, pues se sabe que los extranjeros son impacientes y que, cuando se impacientan, se traicionan; después, para observarlo, de cerca o de lejos, pues también aquí se está volcado en la observación participante y en la participación observante. Se le prueba, se le tienden trampas, en resumen, se le dan largas. Él ha de armarse de paciencia y seguir esperando. No que suceda algo, si no que la relación se modifique. Es una de las razones que no se dicen del imperativo de duración del trabajo de campo en antropología, lo que trata de justificarse principalmente por el aprendizaje de la lengua. Ciertamente que aprender la lengua es indispensable, facilita la comprensión y la comunicación, pero no es su dominio lo que determina las dimensiones del campo que se abrirá a la mirada del observador, sino naturale-

za de las relaciones personales que él construye con la gente. Ahora bien, todo lo que es personal es subjetivo, y la aplicación del principio recomendado a veces de pagar la información no cambia en nada el asunto, más bien lo contrario, pues lo enmascara aún más. El hecho de que el investigador se esfuerce por aprender la lengua puede actuar como un signo positivo que produce efectos sobre la calidad de la relación, pero no la condiciona. Lo que importa es la confianza, es ella la que ha de construirse.

Progresivamente, unos y otros van habituándose, el grado de extranjería se debilita, y el intruso, a veces al término de ásperas negociaciones internas, es juzgado digno (o no) de confianza. No siempre para todo el mundo, puede tener detractores, pero lo importante es que al menos unos cuantos acepten la mano tendida. Entonces se presentan ocasiones, algunas puertas del espacio social se le abren (que pueden también cerrarse), en las que se le ofrecen algunos puestos de observación, puntuales, que él aprende a distinguir y a relativizar a medida que va entrando en los lenguajes, y que la cultura local conforma su mente.

El ejemplo de mi primera experiencia de trabajo de campo ilustra la cuestión metodológica de la «toma de posición» en la constitución del punto de vista. Para favorecer mi inserción en la sociedad mauritana, como ya he dicho más arriba, había establecido en 1974 en París una relación que yo esperaba de amistad con un miembro de la «tribu» nómada elegida por mí como «objeto» de investigación, el mismo que, convertido en cabeza de familia tras la muerte de su-nuestro padre, me presentará veinticinco años más tarde sus condolencias con motivo de la muerte de su-nuestra hermana. Un primer contacto me había permitido presentarme y someter a

la crítica del interesado la memoria de licenciatura que había redactado sobre el grupo al que pertenecía él. Mi gestión era fácil de justificar, pues la entrevista tuvo lugar en mi cultura con un estudiante de mi generación conocedor de las tradiciones universitarias francesas. Además estaba doblemente legitimada por el hecho de que la elección de los *erguibat* me la había sugerido mi tutor de tesina mauritano. En un segundo momento, había intentado establecer los términos del intercambio invitándolo a casa de mi familia. En el transcurso de los meses se fue estableciendo una relación de simpatía, y, cuando me disponía a partir, él se ofreció a introducirme en su sociedad e incluso en su familia.

Desde mi llegada a Mauritania, gracias a su intervención, me recibieron primero en Nuakchot un amigo suyo, estudiante también, y luego, en Zuerat, la pequeña ciudad minera del norte, su padre y toda su parentela. Obligada por la sequía a llegar al extremo norte, donde me habían dicho que se mantenían algunos campamentos nómadas, fui a buscar asilo y protección a casa del prefecto, comandante de la base de Bir Mogrein, *erguibí* también, a quien pude presentar mis cartas de recomendación. Por su parte, este prefecto dio orden a uno de sus jefes de distrito, que residía a doscientos kilómetros de distancia, de acogerme y conducirme hasta los pastores de su fracción¹, a quienes él había prevenido, y cuyos campamentos habían elegido instalarse en su región. El análisis reflexivo de mi itinerario y sus peripecias, redactado en forma de relato autobiográfico veinte años después², muestra las

1. Una tribu *mora* está constituida por «fracciones», término introducido por los colonizadores y retomado unánimemente por los mauritanos francohablantes.

2. Caratini, 1993.

diferentes posiciones sociales que ocupé sucesivamente en el transcurso de ese primer viaje y las posibilidades de observación que se derivaron. Por asociación, al principio me concedieron el lugar de una hermana pequeña (en casa del amigo de Nuakchot), luego el de hija adoptiva (en casa del padre en Zuerat), más adelante el de una mujer que hay que proteger y controlar (en casa del prefecto de Bir Mogrein) y, por último, me abrieron —relativamente— el espacio masculino (en casa del jefe del distrito de Aín ben Tili y en los campamentos beduinos) y me dejaron mayor libertad de movimientos y sobre todo de intercambios. Pero en ningún momento la protección-vigilancia de la que era objeto se relajó (y puedo decir «afortunadamente», teniendo en cuenta el contexto de la época).

Otra etapa de mi experiencia en el trabajo de campo puede ilustrar la forma en que el «método» se ve inducido por la situación de investigación, especialmente cuando, más o menos a su pesar, se conduce al investigador a transformar su «participación» en «implicación». No se trata aquí de una toma de posición política, sino de la elaboración empírica de una estrategia de investigación justificada *a priori* por la búsqueda de «datos». Como veremos más adelante, para mí se trataba de utilizar mi conocimiento adquirido de las normas sociales para hacerlas «jugar» a mi favor, pero sin darme cuenta de que de ese modo alimentaba la rivalidad que oponía estructuralmente a los miembros de una misma familia.

Durante una segunda misión, que tuvo lugar en 1979 inmediatamente después del alto el fuego entre Mauritania y el Frente Polisario, la cuestión de mi lugar se había modificado totalmente: ya no se trataba de saber si era una mujer o un hombre, una hermana, una

rival o una extranjera, sino una amiga o una enemiga. Me habían prohibido las autoridades mauritanas abandonar Nuakchot, como consecuencia de un intento de golpe de Estado que había sumido la capital en una atmósfera de violencia, visible por la vuelta al toque de queda y los numerosos controles policiales. Los erguibat mauritanos que no se habían unido a los combatientes saharauis durante la guerra acababan de salir de un periodo de fuerte represión, y mi proyecto de investigación no podía enunciarse ya como ajeno a las realidades políticas. Estaba yo a favor o en contra. Me atreví a transgredir la prohibición y llegué clandestinamente a Zuerat con la intención de visitar a un cadí de la «tribu» conocido por conservar unos manuscritos. Un cadí es un letrado versado en el derecho musulmán que actúa de juez tradicional. Al ponerme así, personalmente, en situación de desacato, provoqué, sin que comprendiera muy bien las razones, una brusca apertura de posibilidades de acceso a la información. En esta ocasión, a nadie se le ocurrió ponerme a prueba, ni hacerme pasar esos difíciles momentos en los que no sucede «nada», porque todo y todo el mundo te evita permanentemente. El cadí me entregó al punto un manuscrito redactado por su padre a principios de siglo que relataba la historia y el derecho consuetudinario de los erguibat, autorizándome incluso a llevármelo para que me lo fotocopiaran discreta y rápidamente. Pero esa apertura se revelaría coyuntural, como iba a descubrirlo a mi costa dos años después.

En efecto, en 1981 regresé para trabajar con aquel letrado que me había invitado personalmente a examinar sus archivos familiares. El contexto político era entonces muy diferente. Mauritania había renunciado a sus reivindicaciones territoriales sobre Río de Oro y

reconocido el derecho de autodeterminación de la población saharauí. Marruecos se había apresurado entonces a ocupar el conjunto del Sahara Occidental, donde se habían concentrado los enfrentamientos. Mauritania había reencontrado la paz, pero el país estaba exangüe. La sociedad, malherida por cuatro años de guerra, se descubría profundamente dividida. En el norte, donde los combatientes saharauis circulaban en ese momento con la complicidad de las poblaciones locales para organizar sus ataques o replegarse, la situación era muy tensa. Cada cual espiaba a su vecino sospechando su connivencia bien con el Frente Polisario, el enemigo de ayer, bien con el antiguo aliado marroquí, y las autoridades militares y civiles no habían aflojado la vigilancia. Más que nunca mis investigaciones sobre los *erguibat* parecían sospechosas. ¿Para quién trabajaba? ¿Qué había en esos papeles del *cadí*, a qué partido podían servir? ¿Tenía el propio *cadí* una intención, un propósito oculto al abrirme sus archivos? Esas preguntas inquietaban los ánimos tanto de las autoridades locales, como de los simples miembros de las tribus concernidas, pero yo no estaba al corriente. Yo solamente estaba allí para verificar mis análisis, modificarlos o desarrollarlos, según lo que mostraran los documentos que me ofrecían examinar. Como nadie sabía lo que iba a encontrar en ellos y *a fortiori* lo que iba hacer con ellos, algunos se movilizaron para impedirme su acceso. Tal oposición no hubiera tenido efecto, puesto que se trataba de archivos privados, si hubiera sido ajena a la familia del *cadí*. Pero las presiones eran tales que algunos miembros del linaje se vieron empujados a actuar desde dentro. La contradicción pasó entonces de política a familiar, pero, como siempre en casos semejantes, la elección de quien debía asumir la contradicción no fue anodina: me encontré

situada de hecho sobre la línea de falla estructural del sistema de parentesco moro.

El cadí tenía un hermano «menor», puesto que era más joven que él, pero «mayor» cara a la jerarquía moderna, dado que la relación mayor/menor, como cualquier relación de parentesco, es ante todo social, y por consiguiente clasificatoria. Para evitar confusiones, llamaré Qader al cadí y Mohamed a su hermano.

A Mohamed, hijo de una concubina negra de origen esclavo, lo enviaron a la «escuela de los rehenes» en la época colonial. En efecto, las autoridades francesas habían abierto escuelas llamadas a veces «escuelas de rehenes» y otras «escuelas de hijos de jefes», en las que trataban de formar elites salidas de los linajes superiores de la sociedad mora con el fin de convertirlos en sus aliados y en intermediarios privilegiados. La resistencia de los nómadas se concretó en una aparente sumisión, todos los hijos bien nacidos eran sustituidos por hijos de esclavas. Así, mientras Mohamed balbuceaba el francés en la escuela de Atar, Qader se formaba, bien lejos en los pastos, en el estudio de las letras árabes, y en primerísimo lugar de las ciencias jurídicas, de las que su linaje era depositario.

Cuarenta años después, Qader había sucedido a su padre en la función de cadí, un juez esta vez reconocido y pagado (muy poco) por la administración mauritana, mientras que Mohamed, con su excelente francés, accedía a funciones de alto ejecutivo en la Sociedad Nacional de Minas de Hierro de Zuerat, la empresa más importante del país. La diferencia venía marcada por el hecho de que Qader vivía en una modesta casa en un barrio periférico de la ciudad y se desplazaba a pie, mientras que Mohamed gozaba de un chalé en un barrio residencial y disponía de automóvil. En la lógica

de la economía de mercado, Mohamed tenía la preeminencia, y fue a su casa hacia donde dirigieron mis pasos cuando regresé y pedí que me condujeran donde el cadí. En la lógica de la tradición, Qader tenía la preeminencia por triplicado: era biológicamente el mayor, era el único que había recibido en herencia el saber del linaje y era el hijo de una esposa legítima de su padre, y además blanca. No es difícil suponer lo que la relación entre hermanos, en presencia de un extranjero, podía encerrar de potencial rivalidad. En realidad, tan solo Mohamed estaba atenazado por esa rivalidad, Qader estaba de alguna manera «por encima», dado que no había tenido que sufrir la difícil construcción de la identidad de un hijo de esclava apartado del saber altamente valorado de la tradición árabe letrada. De modo que él estaba «distendido», podríamos decir, tanto en su postura como en su mirada, mientras que su hermano acumulaba los signos de una pertenencia «marabútica» que no le habían concedido enteramente. Mohamed, al recibirme en su chalé y, luego, ordenando que fueran a por su hermano para que se reuniera con nosotros en su terreno, desplegó con respecto a mí una desconfianza más perceptible en la medida en que Qader no había manifestado ninguna. Mohamed, fomentando la inquietud entre otros notables de la ciudad (el jefe de correos, el gobernador...) para que sospecharan que yo era una espía a sueldo de los marroquíes, se propuso impedirme el acceso a los documentos de la familia y, podríamos decir, « segar la hierba bajo los pies » de su hermano. Así que me encontré bloqueada con respecto a mi proyecto y, al mismo tiempo, en primera fila para apreciar el conocido adagio árabe: «yo contra mi hermano, mi hermano y yo contra mi primo, mi hermano, mi primo y yo contra el foráneo». Qader estaba también

bloqueado, al haber monopolizado Mohamed los lugares y los tiempos de nuestras eventuales conversaciones, a las que asistía con el pretexto de «traducir».

Valiéndome de mi primera experiencia de apertura, me empecé en vencer el obstáculo, utilizando para ello los códigos de comunicación corrientes en la sociedad nómada. De modo que opté por un comportamiento «más papista que el Papa», forzándome a «hacer el paripé», esa actitud tan frecuente en África (pero tan difícil para mí). Durante semanas hice como que no me enteraba de nada, que no veía que los textos que me iban traduciendo así eran los mismos que me habían dado dos años antes, que no me daba cuenta de que al venir todas las tardes a monopolizar la atención obligaba a Mohamed, cuando volvía del trabajo, a llamar a su hermano para «trabajar» durante horas, sin dejarles un día de descanso, haciéndoles caer, por decirlo así, en su propia trampa: la del sagrado deber de la hospitalidad. Durante el día, mis investigaciones se llevaban a cabo sin mayores dificultades. Había comenzado a recopilar sistemáticamente las estrategias de alianzas dentro de la historia del linaje y encontraba una gran disponibilidad entre mis otros interlocutores. Podría haber abandonado ese aspecto de la investigación, no era tan importante. Pero no: no podía, pillada como estaba en la contradicción de la relación que había contribuido a crear, dejar de responder con cabezonería a la cabezonería que se me oponía. La extranjera-rehén que me habían obligado a ser los convertía en rehenes a ellos, y todo el mundo se encontraba bloqueado.

El cadí había comprendido mi estrategia y entró en el juego, observando la evolución de la situación —y a su hermano que pretendía dominarla— con un discreto interés, pero sin tomar partido. Llegó por fin el día en

que, harto de batallar, Mohamed, que ya no podía más quedarse inmovilizado en su casa todas las noches, me envió a trabajar en casa de su hermano. Aprovechando la oportunidad, abandoné inmediatamente la estrategia de fingir para someter al cadí el análisis de la sociedad tribal que me había permitido elaborar el documento que me proporcionó dos años antes. En efecto, había vuelto a Mauritania, tras haber redactado una primera versión de mi tesis, con el manuscrito en la maleta con el fin de someter mis interpretaciones a los interesados. Algunos erguibat francohablantes de Nuakchot la habían leído, pero no había podido recoger sus reacciones. Como Qader conocía exclusivamente el árabe, yo me esforcé en resumirle lo mejor que podía, en su lengua, el alcance de mis afirmaciones, lo que nos permitió iniciar un verdadero diálogo científico. Desgraciadamente, el respiro fue corto, pues Mohamed recuperó a partir del día siguiente el espacio de libertad que por un instante había dejado escapar, y nuestra pequeña puesta en escena recommenció. Unas semanas después, como último recurso, fui a instalarme en la zona de pastos, en un campamento de «mi familia» levantado junto al del cadí, al que venía los fines de semana para descansar en su tienda. Esperaba que estuviera más disponible lejos de la ciudad y, sobre todo, que a su hermano lo neutralizara la distancia (unos cincuenta kilómetros). Otro esfuerzo inútil: Mohamed, tres fines de semana seguidos, llegó inmediatamente después de Qader, ocupando ruidosamente el espacio con amigos y relegándome horas y horas en el espacio de las mujeres (creado por su sola presencia). La cuarta semana, las autoridades (¿controladas por el gobernador amigo del Mohamed?) pusieron fin a mi estancia nómada so pretexto de seguridad —los campamentos estaban a unos kilómetros de la frontera

con el Río de Oro, y los combatientes saharauis venían a visitarnos clandestinamente todas las noches). Tuve que regresar a la ciudad casi *manu militari*. Después, me dieron el tiro de gracia, el prefecto me confiscó las cassetes que había grabado por las mañanas en los archivos durante la primera parte de mi estancia (habría recibido la orden directamente de la Dirección de Seguridad)³. En esta ocasión, Qader reaccionó y, un día en que le comentaba las diferentes presiones que ejercían sobre mí, dejó caer en la conversación que los documentos que me había prometido estaban en casa de su hermano, pero que mandaría a buscarlos y llevarlos a su casa para que yo pudiera consultarlos. El sentimiento de victoria que me invadió en ese momento fue inconmensurable, pero el proyecto no pudo llevarse a cabo, sin embargo, pues los acontecimientos se encadenaron en su contra. Mohamed no volvió a intervenir, y desde entonces yo iba a ver al cadí a su casa, pero la llave de la puerta del cuarto donde estaban ordenados los preciosos escritos desapareció. Después, el juez de la ciudad vecina (Fidrik) se puso enfermo, y Qader tuvo que hacerse cargo de la suplencia, y, por consiguiente, repartir su tiempo entre las dos ciudades. Casi no regresaba a su casa, y yo ya no tenía autorización para ir a la zona de pastos los fines de semana. Otras mediaciones que había iniciado (durante largas negociaciones en paralelo) con la finalidad de crearme aliados propusieron intervenir para hacerme llegar ulteriormente una copia de los famosos documentos, pues todo se aplazaba para más adelante,

3. En vez de copiar los archivos, me había habituado a leer los documentos en voz alta y grabarlos en un magnetófono. De modo que a las autoridades les resultaba muy fácil colocar cerca a un supuesto «plantón», encargado de hacer el té, que iría a contar lo que había entendido de los documentos que de ese modo recogía yo.

y mi misión finalizaba. Me fui con la promesa de que otro miembro de la «tribu» me seguiría a Nuadibú, y, más tarde, me aseguraron que esa persona había recibido el encargo de hacerme llegar el sobre, pero, claro está, nunca lo recibí.

Sin duda, era un poco presuntuoso querer forzar la paciencia de los beduinos y tratar de que se volvieran contra ellos sus propias armas: había sobreestimado mis fuerzas psíquicas esta vez. Después de tres meses de paciente cara a cara, la puerta se había entreabierto con la promesa de volverse a abrir, es cierto, pero por mi parte había llegado —incluso es posible que sobrepasado— al límite de mi propia resistencia. Abandoné aquel lugar anonadada, con velo e incapaz de recoger los frutos de tanta abnegación, y permanecí escondida quince días en casa de una amiga en Nuadibú antes de poder hacerme con el uso normal de la palabra y salir de la casa sin velo. El velo se me hizo indispensable, no como signo de cualquier tipo de opresión, sino como protección, último espacio de libertad y único modo de respiración posible.

No saqué «nada» en limpio de ese último intento, únicamente un inmenso sentimiento de desaliento, léase de rechazo definitivo. Eso es por lo menos lo que me pareció. De regreso a Francia, terminé mi tesis y decidí no volver nunca más con «aquella gente». En realidad, probablemente sea esa fase activa del «método», por el conflicto de posición que me había obligado a asumir, la que me hizo acceder a la comprensión profunda de una faceta importante de la cultura mora. De alguna manera, había vivido, apurado hasta las heces, un «fenómeno social total».

La cuestión de la inmersión como método debe integrar esa parte de desconocido inherente al hecho de que tanto la participación como la observación se acompañan de una negociación de posicionamiento cuya salida es tan inestable como imprevisible. Incluso cuando a uno se le mantiene al margen del espacio social, en la hospitalidad más atosigante del extranjero sospechoso, la participación no es algo que se decida unilateralmente. Es una relación. Cuando te inmovilizan durante días, esa inmovilidad se vive, se siente, y la impaciencia puede a veces impedir que se tome la más mínima distancia, puede suceder incluso que se descuiden elementos de la situación que pudiera ser fructífero observar. Y a la inversa, un torbellino de interacciones (o de agitación interior) no deja tiempo para tomar distancia, a lo sumo se puede intentar tomar nota del máximo de cosas cuya comprensión se deja para más adelante. Afortunadamente, existen esos tiempos intermedios en que se tiene la impresión —por fin— de poder ejercer tu «profesión» y llevar a cabo una «observación participante» conforme a las indicaciones que la disciplina da de ella. Pero son escasos.

¿Qué sucede entonces? El investigador, sin dejar de participar, se siente plenamente observador y anota lo que percibe o lo que le dicen. Lo anota realmente, utilizando una libreta, o mentalmente, manteniendo la memoria bien despierta. Por supuesto que no se trata de registrar la realidad al completo, sino el resultado de su observación, pues incluso cuando interroga a sus anfitriones con la ayuda de un cuestionario preparado, no puede escribir nada sobre la parte del intercambio en el que está inmerso, lo que dice y, sobre todo, la manera cómo lo dice. En el mejor de los casos, podrá anotar en el papel, *a posteriori*, el recuerdo que conserva de

aquellos momentos, ahora bien, la memoria es siempre selectiva, incluso aunque haya transcurrido muy poco tiempo entre el acto y la reflexión.

Dicho registro es el resultado de dos operaciones. La primera se emparenta con el «encuadre» cinematográfico: el ojo, actuando como una cámara, da prioridad a un plano y, dentro de ese plano, focaliza una escena, un interlocutor, un objeto. Paralelamente, se lleva a cabo una «toma» de sonidos, luces, olores, sensaciones táctiles, etc., y la captura más o menos clara de conversaciones anejas. Todos esos elementos de «fondo» son muy raramente anotados, pero se inscriben en la memoria del cuerpo y podrán resurgir cuando se convoque el recuerdo de la experiencia. La segunda operación es la traslación a palabras de todo, o parte, del resultado de la observación. Cada fenómeno es descrito, en el primer sentido del término «describir», que es la representación a través de la escritura (o la palabra). Recobrado el «diálogo interior» entre el «yo» y el otro «yo», la lengua de uso es la de la cultura materna del observador. Esa transcripción toma así la forma de una traducción simultánea, mientras que en el momento mismo en que la acción moviliza toda nuestra atención, ese trabajo paralelo de traducción es imposible realizarlo; si acaso se hará más tarde. La observación, pues, es un momento de elevado nivel de conciencia. La función de registro, que en la simple participación parece que tiene lugar fuera del campo activo de la conciencia, queda aquí plenamente a la luz. Casi se podría decir que la participación es una presentación en bruto de uno mismo al mundo y del mundo en uno mismo, al mismo tiempo que la incorporación de las interacciones que esta doble presencia genera; mientras que la observación, que impone una relativa toma de distancia interior y, por

consiguiente, un distanciarse del mundo, limita las interacciones e induce a la re-presentación.

La observación es una mediación. Opera como un re-conocimiento, aunque sea el reconocimiento de lo desconocido, mientras que la participación produce una transformación. Puede producirse algo del orden del conocimiento si uno, al perderse a sí mismo, se vuelve maleable. En la observación, los elementos de la realidad percibida se pasan por el tamiz de la cultura del investigador, que los anota, física o mentalmente, es decir, los transfiere a su lengua. El uso de su lengua apoya su actividad y lo mantiene fuertemente estructurado, salvo cuando el descubrimiento de un hecho cultural o social desconocido o inesperado viene a golpear brutalmente su sistema de pensamiento, y la emoción lo embarga.

Cuando vence la participación, el esquema lingüístico que encierra la mente en la cultura ya no se interpone con tanta fuerza, no interfiere la recepción, y lo que se registra actúa directamente sobre el inconsciente. Con el tiempo, si el investigador es capaz de abandonar sus referencias culturales y arriesgarse a la errancia, el otro esquema podrá inscribirse en los intersticios del discurso, cuando y donde la cultura de origen no pueda ya operar. Antes incluso de adquirir la lengua, el «participante», tenga o no la oportunidad de «observar», de pensar, por tanto, lo que está viviendo, absorbe los signos cuyos elementos por él captados son portadores en la misma medida que la lengua. La organización del espacio y el tiempo, los modales en la mesa, la forma en que los comensales se colocan entre ellos, los gestos y las miradas... a veces «dicen» más que un largo discurso. Todo es lenguaje, y todo lenguaje puede ser adquirido

por la mente humana. Si el antropólogo consigue asimilar la lógica estructural subyacente de las situaciones en que le es dado participar, es porque la otra lógica, la de su cultura, se ha borrado momentáneamente de su conciencia, y él se ha dejado *desconcertar* por la fuerza de la experiencia. Igual que es preferible callarse para escuchar, es necesario dejar de reflexionar para registrar otras estructuras de pensamiento. Así que los momentos de participación son básicos. En cuanto al secreto del método, si es que hay método, es ese equilibrio inestable, tan difícil de mantener, entre una multiplicidad de tensiones conscientes e inconscientes.

Es posible verificar parcialmente el avance de la adquisición inconsciente de la lógica estructural de la otra cultura: en el plano de los reflejos, tanto gestuales como del lenguaje. Me he sorprendido a mí misma, por ejemplo, con reacciones de pudor directamente corporales, de comportamiento o verbales, en total desfase con las normas de mi cultura, sintiéndome machacada por la suma de dos sistemas de auto represión de una manera que no tenía nada de intelectual ni, *a fortiori*, de científica. Otros, aparte de lo antropólogos, pueden evidentemente acceder a ese conocimiento de la misma forma. En cuanto al trabajo de investigación, este exige que ese saber —que puede transformarse en un saber-hacer— se eleve a la conciencia, se mantenga a distancia y, finalmente, se explicita. La mediación de una reconstrucción, de un trabajo de transcripción-traducción, es necesaria para que la inversión física de la persona-investigador pueda transformarse en materia prima científica. Tal vez sea por eso que esta última fase —ya analítica— del trabajo esté sobrevalorada, mientras que la acumulación inicial que se refiere a lo vivido se deja en la sombra.

Sin embargo, el que se contenta con observar la realidad que lo rodea sin conseguir olvidarse de sí mismo e inhibir sus hábitos de pensamiento reduce considerablemente la vías de acceso al conocimiento, sea cual sea el tiempo pasado en el trabajo de campo. El éxito del rito de paso está en relación con la calidad de la mirada y la escucha, pues la apertura de los campos visuales y auditivos es ante todo —o también— interior y depende de las facultades de cada uno y de los efectos de choque experimentados. La duración, como la distancia, no es, pues, una cuestión de cantidad (meses o kilómetros), solo puede medirse con la vara de la prueba y por el grado de apertura interior que ella ha provocado.

La observación requiere una atención mantenida, pues exige un esfuerzo de desplazamiento incesante, pero la participación tampoco es una cuestión baladí. Es conveniente producir en esta ocasión movimientos en el espacio social y en la profundización de las relaciones. El investigador participa por el simple hecho de su presencia física, pero ¿basta con estar ahí para «participar» en el sentido de Malinowski? ¿A partir de qué momento puede considerarse que se «participa», que *se toma parte*? ¿Qué se debe compartir y hasta dónde podemos ser realmente *parte interesada*? ¿Basta con comer, dormir, bailar y cantar con los otros para participar? ¿Debemos además «echar una mano» aquí y allá, pelar patatas o ayudar en la cosecha, recoger leña, pastorear las cabras, curar las dolencias menores, intercambiar regalos, llevar a las personas si se dispone de vehículo, en una palabra «devolver favores», o debemos comprometernos más, tomar partido realmente en los intercambios internos de la vida cotidiana e incluso en los conflictos? ¿El derecho de participación que nos otorgamos o que

tratamos de obtener con el único fin de favorecer la observación está exento de todas las obligaciones, de toda responsabilidad? ¿La enseñanza del método puede realmente pasar por alto la cuestión de la responsabilidad inherente a cualquier participación y hacer como si el hecho de tener un objetivo científico pudiera servir para legitimar todo?

El extranjero, por definición, no participa en nada, y es justo para mantenerlo en esa situación por lo que las sociedades le reservan un lugar y una condición que lo inmoviliza en la linde del contrato social. Aún hoy, en Francia, los trabajadores inmigrantes carecen del derecho de voto, y la mayoría pide que los entierren en su país de origen. A partir del momento en que el etnólogo se propone salir de su condición de extranjero y aprovecha todas las ocasiones que se le ofrecen de «participar», se compromete, y así es como sus anfitriones comprenden el desplazamiento que él lleva a cabo. Si le dejan hacer, hasta lo animan y lo siguen acogiendo más profundamente en su sociedad, ¿no debe él, en contrapartida, solidarizarse con sus causas, ya sean individuales o colectivas? ¿Y no hay en ello un riesgo de traición al ganarse así la confianza de alguien si no se tiene la intención de *tomar partido* por él, ya se trate de cultura o de política en la medida de sus posibilidades? ¿Pero en qué queda la objetividad en este asunto? Y ¿con qué criterios civilizacionales deberán efectuarse los compromisos? ¿En nombre de qué principios pseudouniversales intervienen los etnólogos en el debate público cuando defienden, por ejemplo, la ecología de la selva amazónica o la democracia en las sociedades africanas?

Si el etnólogo se pone la ropa del Otro hasta el punto de abrazar todas sus causas, se implica en una experiencia diferente. Pues el rito de paso debe tener lugar

sin que el iniciado rompa con su cultura, que es la única que permite que la observación siga siendo científica. Su participación no podrá ser un tomar partido, no puede tomar las armas con sus nuevos compañeros, ni apropiarse de su visión del mundo, sobre todo cuando esa visión contradice los ideales de libertad e igualdad —de razas, sexos y generaciones— proclamados en el discurso dominante. En resumidas cuentas, debe quedarse a medio camino. ¿Pero cómo?

La cuestión de la ética, como la del equilibrio en las relaciones, es uno de los secretos de la iniciación. Cada uno es muy libre de interpretar las cosas a su manera, y nunca nadie le pedirá cuentas por ello. Desde luego que no. Pues si se le pidieran cuentas, se arriesgarían a tener que darlas. ¿Quién podría? Para hacer las cuentas, habría que tener una regla de referencia, ahora bien, la regla no existe. No solo no se dice, sino que no se puede decir. ¿Acaso no se atrajo todas las enemistades Michel Leiris⁴ por haber osado publicar las andanzas —no siempre honorables— de la misión Dakar-Yibuti? ¿Y acaso el libro de Jeanne Favret-Saada⁵, que saca a la luz la problemática de la linde, no se presenta como una excepción, como si el tema de la brujería fuera un «caso» aparte?

De modo que nos contentamos con volcar en el libro de registro del método, además de los lugares y los momentos de observación, participación, observación participante o participación observante, un espacio-tiempo de «reflexión» personal. Se aconseja al joven investigador que, cada día, se tome un tiempo para sus traerse completamente de la realidad que lo rodea con

4. Leiris, 1934.

5. Favret-Saada, 1981.

el fin de apuntar en un «diario del trabajo de campo» todas las dudas que lo asaltan, las emociones paradójicas que lo atenazan, sus debates internos, sus preguntas sobre lo que siente o ha sentido, percibido, comprendido o no comprendido, las reacciones que lo han sorprendido o chocado, suyas y de los otros. La cantidad y la calidad de esa literatura íntima son infinitamente variables. Dependen de la personalidad del individuo, su mayor o menor propensión a escribirse de ese modo a sí mismo, del grado de alivio que saca de poner en palabras pensamientos y sentimientos que no puede compartir con nadie. Se trata de un complemento metodológico indispensable para la inmersión, puesto que de lo que se trata realmente es de un «parapeto», una válvula de seguridad, un medio previsto, y recomendado, gracias al cual podrán atenuarse todas las tensiones que la experiencia genera. Pero la narración instantánea de esos conflictos internos que aclaran la naturaleza profunda del rito no está destinada a ser difundida. Si así fuera, el investigador no podría sentirse libre de dejar que aparecieran en ella sus flaquezas y no podría librarse de ellas. Rendir cuentas, incluso a toro pasado, no sería conveniente, la vergüenza del impudor recaería sobre el antropólogo desnudo a la vista de todos, y la disciplina perdería legitimidad con ello. Más de treinta años después de *L'Afrique fantôme* de Leiris⁶, la publicación póstuma del diario de Malinowski⁷ seguía escandalizando. Desde *Tristes trópicos*⁸, admitidos con menos dificultad —a pesar de ciertas reticencias en el seno de la profesión—, pues se trataba de una libre reconstruc-

6. Leiris, 1934.

7. Malinowski, 1985.

8. Lévi-Strauss, 1955.

ción de la experiencia, este tipo de enfoque reflexivo, distanciado y reescrito, se reconoce como un momento posible del itinerario de investigación en antropología, pero sigue sin formar parte de las prescripciones.

DEL DISCURSO

Cuando el antropólogo se pone a escribir ha de restringir su discurso¹ a la reconstrucción del «objeto», es decir, a hacerlo presente en el texto a través de un conjunto de respuestas dadas a preguntas predefinidas y en una forma demostrativa relativamente convencional. Este nuevo distanciamiento solo puede efectuarse ocultando toda una serie de relaciones, y en primer lugar la del sujeto con el «objeto». El sujeto ha de eclipsarse —por consiguiente, no insistir en las condiciones en las que reunió los materiales y creó su «problemática»—, con el fin de inscribir sus palabras en una verdadera ciencia del Otro, que no sea solamente un saber sobre el Otro. Por un efecto de inmersión, se le supone impregnado de la sociedad de la que habla y de estar legitimado cuando, al mismo tiempo, desarrolla análisis, saca a la luz estructuras profundas y desvela las lógicas que ellas denotan. Una vez más, se le pide que se escinda, que sea parcial —que muestre el otro punto de vista— e imparcial —que mantenga el punto de vista de la ciencia. ¿Cómo estar al mismo tiempo dentro y fuera? La

1. Sobre todo cuando se trata de la tesis: una vez que ha pasado «al otro lado», cuando el investigador ha sido confirmado en su posición, se le concede mayor libertad en la escritura. Algunos hacen uso de ella, otros no.

paradoja sigue estando ahí. Es a la par el escollo y la riqueza de esta disciplina, la que determina los vacíos del texto —lo reprimido o lo no dicho de la ciencia— y sus plenitudes: el discurso de la ciencia.

La literatura antropológica es, pues, una representación en todos los sentidos de la palabra: su autor hace presente la cultura del Otro, la explícita en el texto al mismo tiempo que construye su representación. Dicha construcción es en realidad una reconstrucción, pues la mediación es doble. El momento del encuentro ha hecho nacer en el sujeto un primer conjunto de interpretaciones, o sea, la traducción, en su lengua materna, de un conocimiento nacido de la experiencia, de la que hemos visto que una parte ha sido reprimida (lo que no quiere decir que esté inactiva). De alguna manera, se trata de un punto de vista próximo que se ha constituido ahí, el punto de vista personal del hombre-investigador. En el momento del tratamiento de los datos, se puede tomar un punto de vista distanciado que hace que aparezcan conexiones nuevas, siendo la diferencia entonces no tanto el hecho de la distancia espacial, como la distancia temporal. Cuando el viajero regresa a casa, vuelve a tomar sus distancias, pero sin por ello recobrar su posicionamiento primero, al menos si la experiencia lo ha alterado suficientemente. Para establecer un punto de vista distanciado que sea el de la disciplina y no el de la memoria de lo que él ha vivido, y para que su discurso se despliegue en el plano científico, el antropólogo debe entonces re-representar al Otro en un lenguaje conceptual, despojado de afectividad y, esta vez, conforme a las normas de la disciplina y a sus tradiciones.

Esa, en cierta manera, tercera cultura, cuya vocación es trascender las otras dos, empuja al investigador

a hacer abstracción de sí mismo. Sin embargo, aunque se someta a esa abstracción y organice como pueda su trabajo en la corriente de la escolástica —lo que suele ser la primera tentación de la mayoría de los «doctorandos»— no podrá ahogar su intuición. Incluso, le conviene trasgredir las reglas si quiere realmente *encontrar* algo, sobrepasar el estadio de la descripción de los fenómenos, poder ponerlos en perspectiva y proponer una interpretación global, comprensiva, del conjunto. Así pues, los elementos que ha recogido van a ser asociados en función de su personalidad, según que se atreva o no a escuchar su intuición sin preocuparse ya por las categorías de clasificación al uso. La pertinencia de esas asociaciones, que anima a multiplicarlas, solo puede verificarse por la presencia o la ausencia de una emoción: la repentina impresión —y eminentemente jubilosa— de que «eso pega», que está en juego una relación real, que no se había percibido inmediatamente, pero que resuelve la cuestión y saca a la luz todo un conjunto de razones o de causas. En la medida en que el antropólogo suele ser el único² «especialista» de la sociedad sobre la que intenta escribir y, *a fortiori*, de la pregunta que plantea a través de ella, no comparte con nadie el sentimiento de veracidad que lo invade por completo y debe confiar en esa vivencia. Es, en particular, el caso cuando no puede verificar con nadie la exactitud de las informaciones en las que basa su análisis, ni su completitud en relación a la cuestión ni la adecuación de su razonamiento a la lógica que obra en los fenómenos que examina. No sabe nada de la relación de correspondencia entre sus convicciones y la realidad que trata de

2. Una soledad relativa en los confines ampliamente visitados por los antropólogos.

captar y, si no encuentra a nadie ni ningún escrito para confirmar que todo eso existe realmente, nunca podrá estar seguro de no ser víctima de su imaginación.

El riesgo de error es, en dichas condiciones, incommensurable, habida cuenta que la comprensión del proceso no depende tanto del grado de júbilo, que puede crecer en función de la reducción de la diferencia, o incluso, de su negación, como del descubrimiento de su carácter irreductible. La tensión, liberada, de la razón recobrada es la que crea la excitación, nada más. La traducción de la intuición en discurso no cambia nada el hecho de que ella es el producto puro de una subjetividad. Solo el «hallazgo» inédito avisa, vuelve a dar al trabajo su sentido de búsqueda, empuja al investigador a continuar su investigación hasta, a veces, reconocer en él la racionalidad diferente a la que puede ser restituido lo insólito.

No cabe duda de que este oficio exige mucha audacia. Una audacia que proviene de que, en antropología más aún que en otras ciencias humanas, el estudioso debe asumirse como sujeto tanto de sus acciones como de sus construcciones. Por supuesto que está el ejemplo de los predecesores, toda esa literatura que pesa sobre él para influenciarlo, incluso tentarlo, en la que es preciso que él inscriba y posicione su obra. Pero sea cual sea el impacto de esa literatura en su pensamiento, el hecho de haber elegido de disciplina la antropología le permite, y le impone al mismo tiempo, inventarlo todo permanentemente, sin el apoyo de ningún otro, de ningún modelo de acción ni de interpretación, porque siempre está solo. Si partió, como le había recomendado la universidad, para encontrar una población «que no ha sido estudiada nunca», es, en efecto, el primero de su laya en el trabajo de campo, el único en conocer al Otro-

sujeto, el único con sus preguntas, el único en saber de qué se trata e incluso de qué habla³. La capacidad del antropólogo para manifestar el otro pensamiento proviene del grado de fisuración interna y, por consiguiente, de la transformación que sus viajes provocan en él, un grado del que no tiene conciencia exacta y que actúa sin él saberlo para aumentar o disminuir la calidad de sus asociaciones y la profundidad de su reflexión. Según que haya conseguido deshacerse de sus referencias culturales en el momento de la experiencia, que haya incorporado-integrado las de sus anfitriones, o su concepción del mundo, la lógica puesta en práctica en la interpretación será la de una u otra cultura. De la resolución del conflicto interno, vivido, entre las dos lógicas, del hecho de su relativa incompatibilidad, nacerá la escritura. Mientras persista el conflicto interno, inherente a todos los desdoblamientos que ha debido operar, el investigador no puede decir nada.

El conflicto de racionalidades no es el único obstáculo —o el único motor, según el caso— del paso a la escritura. Otros tormentos están en el origen de la elaboración final de la problemática y de los temas que se elegirán para ilustrarla. Si he de creer en mi propia experiencia y en las de algunos amigos cuya historia conozco algo, la construcción del discurso, y en especial de la tesis que desarrolla sus demostraciones como otras tantas respuestas a los «problemas» planteados al «objeto» o a partir de él, es también un intento de reducción, a través de la escritura, de los traumatismos vividos en el

3. Es lo más frecuente, incluso si se da el caso de que varios antropólogos se encuentren en el trabajo de campo o en trabajos de campo vecinos, como evoca Maurice Godelier en el «Diálogo», que cierra esta obra.

trabajo de campo; de disolución de las tensiones psíquicas producto de la relación establecida con el «objeto», y a menudo más allá de él, con «objetos» anteriores. Quien emprende un trabajo psicoanalítico recupera a veces las conexiones que unen los puntos de lesiones de su psique anteriores a la experiencia del trabajo de campo con los producidos durante dicha experiencia⁴. Esta configuración estructural, que ha modificado la selección de los datos y, luego, el enunciado de la problemática final, subyace en la pulsión del paso a la escritura, que fluye de manera recurrente en el gozo o el dolor, como una *esgritura*, un grito. El discurso del antropólogo se desarrolla a continuación en torno a esas preguntas-agujero, ese grito que él trata de articular, esa obsesión de la que parece estar poseído totalmente, y hace de lo posible o lo imposible del acto de escritura un reto existencial.

Al igual que el conflicto de racionalidad, si es demasiado fuerte, paraliza la pluma, la indecisión de la problemática, es decir, la incapacidad del sujeto de la investigación para enunciar la cuestión de la alteridad, se trate del Otro «objeto» de estudio, del Otro que lo precedió o de la alteridad en sí (luego también en él), bloquea el proceso. No se puede emitir ningún discurso, pues no se puede reconstruir nada. Efectivamente, se da el caso de estudiantes que, tras años de errancia entre el trabajo de campo y el interrogante de los materiales, no consiguen concluir nunca esa segunda prueba que es la tesis, algunos no consiguen siquiera escribir la primera página. Para quienes hayan conseguido afortunadamente superar el obstáculo, y cuya mente

4. Son escasos los antropólogos que intervienen en el ámbito psicoanalítico, la excepción más destacada es Jean Favret-Saada.

se haya abierto a otra racionalidad, potencialmente, y, por tanto, a todas las racionalidades, será más fácil posteriormente salir del cara a cara con el «objeto» inicial, aplicarse a compararlo con otros, buscar invariables e interrogar la esencia del fenómeno cultural del que son portadores a semejanza de toda sociedad humana, de todo ser humano, es decir, abordar al mismo tiempo la cuestión primera y última de la antropología.

Una vez emitido el discurso, defendido e incluso publicado, el «objeto» se encuentra representado, al alcance del conocimiento de los eruditos de otra cultura —la del antropólogo—, que pueden de este modo reconocer en él su propia diferencia, ¿pero que hay de la imagen de vuelta? Los eruditos pertenecientes a la sociedad estudiada, los que podrían leer los libros —y cada vez son más— ¿se van a re-conocer en ellos? ¿Qué legitimidad podría tener un conocimiento del Otro que el Otro no reconociera como legítimo? ¿No debería el investigador verificar con los miembros de la sociedad que ha estudiado —o con algunos de ellos— la adecuación de su discurso a su realidad, o al menos la conformidad de sus representaciones con las de aquellos? Durante mucho tiempo, se ha silenciado esta cuestión, bastaba, para dar fe del valor científico del discurso, que la tesis hubiera sido defendida o que el libro hubiera adquirido el rango de referencia obligada, aunque tal o cual aspecto de la demostración pudiera ser objeto de críticas. [Llama la atención que la mayoría de los debates internos de la antropología se refieren a la construcción de modelos o esquemas de análisis y no sobre la pertinencia de los datos. Se admite de manera tácita que a partir del momento en que el antropólogo ha «hecho trabajo de campo», las informaciones sobre las

que funda su argumentación son fiables, con lo que la controversia solo puede referirse a sus interpretaciones. Ahora bien, todo lo que se saca a la luz implica algo que se queda en la sombra. El discurso reposa únicamente en los fenómenos observados y retenidos, pero no dice nada de los que se han descartado. Nada tampoco (y con razón) sobre lo que ni se ha visto ni se ha oído en el momento del trabajo de campo o del tratamiento de los datos. Poquísimos antropólogos se preguntan sobre los efectos de ceguera o de sordera que la memoria produce sobre las percepciones, ni sobre las asociaciones mentales que ellas generan, y mucho menos los inquieta el mecanismo de proyección de uno mismo que actúa secretamente en la identificación de los términos del debate. En la medida en que la experiencia es solitaria y que prudentemente se admite, en la profesión, salvo raras excepciones, que el trabajo de campo de uno no podría ser hecho por otro al mismo tiempo, cada uno es amo en su ámbito e igualmente libre, en el momento de la reconstrucción, de retener tal elemento que le servirá para su demostración y pasar por alto tal otro del que dispone, pero que lo habría contradicho. Y todo ello sin contar con lo que ha permanecido fuera de la mirada, por el simple hecho de la orientación de los puntos de vista que se han acordado, o por el contrario prohibido.

No obstante, la escritura compromete, y sobre el antropólogo-escritor gravita el peso de una triple promesa: promesa hecha a sí mismo, a su disciplina y a su «objeto». Si la publicación del discurso es un reto para la gente que lo recibió, aceptando implicarse en su proyecto, solo la escritura —o la película, otras veces— le permite pagar su contrato. ¿Cómo podría justificar él —personal, científica y políticamente— la imagen de la alteridad que ha modelado y la explicación que

de ella ha dado sin examinar todo lo que no se dice de que su itinerario está cargado? ¿Quién sino él podría recuperarlos, comprenderlos y, sobre todo, evaluarlos, si era el único de su laya en el trabajo de campo y que se aisló físicamente para sumergirse en una masa de informaciones y análisis inconexos que había que triar, jerarquizar y restituir parcialmente en un discurso? ¿En qué medida el eventual aval de ese discurso por parte de sus pares lo dispensaría de la indispensable fase de la actitud reflexiva?/

Aunque le sea imposible medir el impacto real de lo indecible de su proceder en su producción científica, todo investigador puede «ponerse en cuestión» de nuevo reexaminando, a través de la revisión atenta de sus diarios de trabajo de campo, los espacios-tiempos de esa experiencia sensible que están en el origen de sus construcciones teóricas. Algunos lo han hecho⁵, mostrando cómo las relaciones tejidas con los individuos que han sido los mediadores de una parte importante de su saber son sin duda una llave maestra de la postura epistemológica, el saludable complemento de un saber surgido de un encuentro y un recorrido personal. Restituir a sí mismo primero, y luego eventualmente a otros, esa etapa primordial del proceso de conocimiento en una forma que no puede ser más que literaria, puesto que se trata de una historia, es la única manera de relativizar esta ciencia del Otro y mostrar que está basada sobre una relación, en cuya producción y reproducción ella participa. Es también una segunda oportunidad para el antropólogo de echar fuera de sí, domesticándolas a

5. Véanse, entre otros, Leiris, 1934; Lévi-Strauss, 1955; Balandier, 1957; Duvignaud, 1968; Favret-Saada, 1977; Rabinow, 1988 [1977].

través del acto de la escritura, las secuelas de las eventuales fracturas psíquicas que el encuentro⁶ provocó, despertó o desplazó en él y que amenazan, si no regresa al lugar de origen de su discurso científico, con mantener encerrado en ellas su pensamiento. En ese sentido, una experiencia de trabajo de campo insuficientemente turbadora para trastornar la psique o, al contrario, demasiado trastornadora, y cuyos traumatismos se hubieran negado en el momento o hubieran sido progresivamente reprimidos por la conciencia, termina provocando lo inverso de lo que se proponía producir. Un pensamiento encerrado es un pensamiento condenado a dar vueltas sobre sí mismo o perderse en la repetición. Cuanto más grande es la fractura, más sólido debe ser el cemento de relleno, y para ello el recurso a los grandes nombres es frecuente. En un mecanismo de identificación, o vasallaje, con aquellos o con algunos pares, apuntalan su obra con conceptos y teorías que han pasado la prueba, a no ser que no se aferren a sus primeros «hallazgos», sobre todo si se revelaron fecundos o, al menos, esclarecedores.

Quienes repiten son los que han *encontrado* algo — una idea, un principio, un análisis— que *responde*, sí, a una pregunta planteada al «objeto», pero, a la vez, a ellos mismos, de la que desconocen los retos inconscientes, y que luego van a extender aplicándola a otros objetos o temáticas, preocupados siempre por demostrar (en primer lugar a ellos mismos) su pertinencia. Manifiestan, así, que su necesidad de racionalidad es tal que no pueden o ya no pueden arriesgarse a la errancia. Incapaces a partir de ese momento de abandonar sus nuevas creen-

6. Sobre la cuestión del traumatismo como fundamento del paso a la escritura, véase Tellier, 1998.

cias, dan vueltas sobre sí mismos. Y cuando se comparan unos a otros, cuando debaten, cada cual no hace otra cosa que reforzar la fe en sus propias construcciones, lo que los aleja cada vez más de... la investigación y los arroja a una guerra de posiciones aparentemente científica, pero en realidad de poder. Un poder restringido al territorio del saber, pues el verdadero reto político del conocimiento se ha diluido, dejando sitio a un ansioso narcisismo. En cierto sentido, su investigación se interrumpió porque cuestionarse perpetuamente se le había hecho demasiado doloroso, demasiado angustioso, demasiado cansado o demasiado peligroso. Pero nadie podría censurarlos por ello. En primer lugar porque esa parada no invalida en nada la calidad de sus primeros escritos, ni siquiera de alguno de sus escritos posteriores, y sobre todo porque nadie sabe nada de lo que les sucedió.

Toda escritura es un ponerse a sí mismo fuera de sí, los escritos científicos tanto como los literarios. El primer libro de Freud (que murió de un cáncer de mandíbula) se refiere a la afasia, trastorno que padeció en su juventud como consecuencia de una conmoción⁷. El caso, tratándose del padre del psicoanálisis, es ejemplar y parece demostrar que la función catártica de la escritura no debería limitarse a la poesía o *La búsqueda del tiempo perdido*, pues actúa en todos los registros del discurso.

El valor heurístico del traumatismo del trabajo de campo sigue siendo algo fundamental que la antropología no dice. Se lo ve aflorar, no obstante, en la espuma de las frases cuando el estilo se desliza de un registro a otro y que, de científico, se transforma en literario. El fenómeno puede aparecer en los intersticios del texto,

7. Freud, 2010 [1891].

que, de pronto, parece derrapar o afirmarse con la fuerza de la insolencia en publicaciones transgresivas adyacentes. Además de la parte de iluminación sobre los puntos de vista que están en el origen de la comprensión, el relatar, es decir, la forma literaria de la experiencia del trabajo de campo, actúa elaborando una segunda representación del Otro. Se presenta al Otro ya no en la lengua sibilina y algo soporífera de los iniciados, sino a través de un lenguaje metafórico que suscita las imágenes, emplea otra clase de mediación recurriendo a la estética e, incluso, a la poética. Detrás de lo anecdótico de una experiencia singular, el «yo» se afirma en el género literario, y con ello vuelve a dar al «objeto» su lugar de sujeto y focaliza la atención sobre la historia de las relaciones intersubjetivas del momento de la investigación. En la medida que esta hace que surjan personas, un contexto, otra parte del mundo, al menos tal y como ha sido percibida, vivida, esta forma sensible del registro de la escritura añade al conocimiento el término ausente del discurso de la ciencia, por consiguiente la completa y, al mismo tiempo, la hace accesible a lectores ajenos al estrecho campo de los especialistas⁸.

Durante mucho tiempo, los antropólogos no han visto con buenos ojos este tipo de escritos, como si les repugnara reconocer, al desvelar lo cotidiano de la relación observador extranjero-poblaciones observadas, el aspecto humano, luego potencialmente flaqueante, del procedimiento heurístico, en cuyo nombre basa su diferencia la disciplina. Son muy pocos los que se han

8. Tal es, en parte, el objetivo de la colección *Terre Humaine*, donde se pueden encontrar, junto a obras que son ejemplo de la postura reflexiva, libros que dan directamente la palabra a los sujetos de otras culturas.

atrevido a «confesar» lo que vivieron, lo que pasó entre ellos y esos Otros sobre quienes han disertado tanto. Cierto es que destacar los efectos de la inmersión como elemento insoslayable del método, y al mismo tiempo esconderlos, es para los antropólogos un medio de demarcar su disciplina de las demás y reivindicar la particularidad de su posicionamiento en el campo científico. De ese modo, el antropólogo de sociedades lejanas es percibido como un original, no solo como estudioso sino también como persona. Aquel que ha vivido en medio de las «tribus» o, más raro aún, entre «pueblos primitivos», no puede ser visto ya como un individuo normal, un semejante. Sabe cosas que los demás no saben y que no puede o no quiere siempre transmitir. El paso por el bautismo del trabajo de campo ha hecho de él un ser aparte, tanto en el aquí como en el allá. Porque se ha transformado, para el Otro, si no en uno de los suyos, al menos en un próximo, se descubre a sí mismo lejano en la mirada de sus próximos y ha de asumir, por todas partes, el efecto de la transformación, ese pedazo de alteridad radical del que a partir de ahora es portador y que lleva pegado a la piel. Incluso en la institución, en la que los departamentos universitarios y los centros de investigación exclusivamente antropológicos son escasos, no existe la posibilidad de un diálogo personal, y los antropólogos suelen ser relegados a la linde, manteniéndose al margen de los programas y los equipos de investigación. En el mundo científico son muy poco numerosos, a escala nacional e internacional, dado que en muchos países ocupados antiguamente por los europeos, la disciplina, durante mucho tiempo declarada «ciencia colonial», tiene aún pocos adeptos⁹.

9. Las cosas van cambiando lentamente, como en Argelia, donde la

Los estudiantes originarios de culturas «otras», cuando se interesan por la antropología, tratan, muchos de ellos, de acceder a universidades europeas o norteamericanas para completar su formación, lo que no deja de plantear otros problemas y aumentar lo que no se dice. A los antropólogos suelen encantarles esos colegas «autóctonos». Algunos los consideran como valedores, sobre todo cuando los han dirigido y después asociado a sus programas internacionales (ese criterio es un valor añadido requerido para la obtención de medios financieros). Y se erigen como referencia primordial de sus doctorandos extranjeros, lo que les permite acrecentar su prestigio tanto «allá» como en su país. Cuando los nuevos titulados regresan a su país (si es que regresan), son utilísimos a sus colegas occidentales: gracias al reconocimiento adquirido en los santuarios de la Ciencia, obtienen puestos en las instituciones locales, y, por consiguiente, un posicionamiento que actúa como un repetidor frente al polo que representa la institución occidental de origen. Se establece entonces una red entre unos y otros, que se convierte en el paso posible —obligado a veces— para la generación siguiente: unos a otros se mandan estudiantes, aun a riesgo de mantenerlos en un discurso que no sale de sí mismo, pues compete siempre a las mismas personas, de las que dependen los nuevos reclutados. Sucede así mismo que a los más conocidos, de los extranjeros, se los considere interlocutores de pleno derecho, de quienes se espera que vayan a entregar verdaderamente esa «ciencia del Otro» que llevan en ellos mismos «naturalmente» y den lustre a los debates al expresar puntos de vista contra-

enseñanza de la Antropología estuvo prohibida durante treinta años. Se desarrolla también en China, Taiwan, Corea, etc.

dictorios. Pero la deformación inducida por la obligación de pensar y escribir en el lenguaje de la Ciencia, o sea, de Occidente, tiende a forcluir la palabra, e incluso el pensamiento, de esos investigadores Otros, dado que ellos también tienen como reto personal la obtención de la condición de investigador, doblemente prestigiosa cuando son los países dominantes los que la conceden.

Así, (muy a menudo, el antropólogo originario de un país dominado, ansioso o deseoso de que lo reconozcan como Semejante sus colegas del «Centro» (de investigación del país del Centro), reprime los esquemas de lectura de su propia cultura hasta, a veces, ya no poder considerarla sino a través de las lenguas de Occidente. Para él, la transformación es extrema y las conmociones, innumerables, pues en principio ha tenido que admitir la preeminencia de la ciencia occidental, es decir, de la cultura del Otro dominante, luchar luego contra esa distinción, estigmatizante de hecho, apropiándose de los saberes y las técnicas científicas. Dicha apropiación, necesita un esfuerzo de integración cultural y social que va muchísimo más allá del que alcanzan en «sus trabajos de campo» la mayoría de los investigadores occidentales, pero además aumenta el riesgo de confusión y desequilibrio indentitario. Muchos cometen el error de elegir su propia sociedad como «objeto» de estudio, suponiendo que eso les facilitará el trabajo, lo que los desequilibra a todos los niveles y convierte en acrobáticos los incesantes desplazamientos que requieren el momento del trabajo de campo primero y el de análisis después. Para que los antropólogos no-occidentales pudieran ser verdaderos contrapartes, sería necesario que pudieran someter a las sociedades occidentales a observación y, luego, a análisis de alteridad desarrollados en sus lenguas, según los criterios de sus esquemas

de lectura, e instaurar la reciprocidad del intercambio por medio de la inversión de las situaciones. Lo que, por el momento, es imposible, pues la antropología occidental, por el hecho de ser occidental, se presenta como el único enfoque legítimo. El discurso de Occidente es políticamente hegemónico. No podría permitir a ningún Otro ese poder, que es suyo, de indicador de la alteridad y, por consiguiente, del reconocimiento —o no— de las identidades.)

Los antropólogos, sean quienes sean y sea cual sea la sociedad a la que pertenecen, dejan oír una voz paradójica. Su discurso, emitido desde un lugar política y económicamente central, a escala planetaria o nacional, se refiere siempre al Otro, y por tanto a grupos a menudo en situación de marginalidad, excepción o exclusión. Dado que pueden aparecer como los portavoces de las culturas dominadas, por el hecho de que las representan y producen un discurso sobre ellas, se encuentran asumiendo un doble posicionamiento: el del poder (de la ciencia) y el del contra-poder (de sus «objetos»). Cuando, a través de sus escritos, hacen existir al Otro oprimido, los antropólogos obran por su reconocimiento. Pero, al mismo tiempo, lo estigmatizan, puesto que lo significan, aportan cantidad de informaciones sobre él y se esfuerzan en exponer su irreductible alteridad.

Sin embargo, no es ese el objetivo de los antropólogos. Su proyecto inicial no es político, aunque, a veces, puede resultar así en el transcurso de su recorrido. Si están ansiosos por comprender la diferencia, es que buscan captar la in-diferencia, la unidad del hombre más allá de la diversidad de sus lenguajes. Es el lugar de esa unidad, o esa universalidad, lo que tratan de alcanzar, con la esperanza de que ello les permita acce-

der al porqué de la distinción, es decir, el porqué de la violencia, que sigue inscrita en las relaciones humanas. No tanto el porqué histórico, los azares del tiempo y el espacio que han llevado a una u otra parte de la humanidad a producir una u otra «respuesta» cultural, sino las estructuras profundas, semejantes en los principios pero diferentes en la expresión, que hacen del hombre un hombre. Si destacan la diversidad, es para captar mejor esa unidad. Una unidad que si se cumpliera permitiría restaurar la paz. Aceptar al Otro tal como es, es hacer la paz con él, y aceptar al Otro en sí, es hacer la paz consigo mismo.

En ese sentido, cuando el extranjero interroga al Otro extraño, se incluye en la pregunta y lo que interroga es la condición humana.

PERSPECTIVA

La antropología adquirió el rango de ciencia en Occidente durante el siglo XIX. Puede verse como un conocimiento experimental cuya acumulación produjo usos —prácticos y teóricos— sobre los que la disciplina se construyó como disciplina. En la actualidad, moldeada por completo por su «objeto», se distingue más por sus métodos, es decir, la relación, más o menos codificada, que se establece entre el sujeto estudiante y el objeto estudiado en el momento de la experiencia, que por sus campos de investigación. Dado que el sujeto es siempre el mismo —un(a) investigador(a)— sea cual sea la disciplina, podemos considerar que el método deriva de una adaptación del sujeto al objeto, que está de alguna manera condicionado por él. De modo que la singularidad del objeto —el sujeto Otro— creó la «especialidad» del estudioso, y la antropología pudo inscribirse en el territorio de la ciencia, situarse en el interior de las relaciones de poder que la atraviesan, y cuyas manifestaciones primeras y tangibles son la definición de los campos, el reparto de cátedras y la atribución de puestos. La ciencia, portadora de Verdad, que en Occidente tiende a sustituir la religión, está investida de la misma carga de creencia cuya eficacia se mide —también— en términos financieros.

Fuera, como dentro, el posicionamiento es político. Por esto, las convenciones escolásticas, que quieren que todos se sitúen en el campo del saber y se inscriban casi oficialmente, no solo en una disciplina sino sobre todo en una escuela de pensamiento o, al menos, en una tendencia, me han parecido siempre que constituyen un obstáculo y un peligro. (El obstáculo proviene de que esa manera de abordar el campo del conocimiento conduce a engullir el sistema a la par que los elementos. Y del sistema, que se traduce por un lenguaje, quedas enseguida prisionero, en la incapacidad de trascender sus fronteras, de tomar de aquí y de allá y apañártelas con lo que aparece desde ese momento como incompatible. Además, situarse así impone un largo trabajo previo de asimilación de las producciones de las diferentes escuelas, con el peligro de encerrar el pensamiento en esquemas y modas de orientarse, lo que requiere después un tiempo también considerable para desembarazarse de ellos. Quien, muy joven, se declara «marxista», «estructuralista», «posmodernista», etc., tiende a construir su identidad de manera casi afectiva en torno a esa calificación y a condicionar sus puntos de vista y análisis por la convocatoria automática de un esquema de lectura tranquilizador por omnipotente. Se cierra el paso a la actitud que, sin embargo, acompaña toda verdadera investigación: la errancia. Errar por los libros como por la experiencia sin preocuparse de los modelos disciplinarios o ideológicos es el único medio de tener una posibilidad de descubrir conexiones inéditas y poder experimentar a continuación nuevas hipótesis. Abrir el pensamiento a otros posibles exige, pues, ya sea disponer de una masa de saber tal que engendre su propia emancipación, ya sea no haber memorizado esas líneas de demarcación que trocean los fenómenos

y fijan su representación en sistemas cerrados. Hay que atreverse a librarse de lo conocido, abandonar sus puntos de referencia y arriesgarse a perderse en los intersticios para poder inventar.

El conocimiento se elabora según una deambulación paradójica de la que la ignorancia es una de las condiciones. La ignorancia es un efecto que puede obtenerse por la inercia de la pereza o, a la inversa, a través de una acción voluntaria que incita a ignorar deliberadamente —en el sentido de negarse a memorizar o considerar— los esquemas de lectura, sean de juicio o de análisis, es decir, la mayoría de las interpretaciones. Lo más interesante de la antropología es que no se enseña, o muy poco, y que sus escuelas no son verdaderas escuelas, incluso si la inscripción de ese modo de producción de la investigación en el terreno del saber ha generado, por mimetismo y por la propia configuración del medio científico, prácticas institucionales que reposan sobre el «hacer como si».

La historia de la antropología está hecha de hombres y mujeres extraordinarios que, un día, experimentaron una realidad diferente, intentaron enfoques inéditos y descubrieron cosas importantes. Pero, en la siguiente generación, y debido a las lógicas de dominación que estructuran la transmisión de los saberes, emergen algunos epígonos, nuevos polos de poder, que se abisman en ese nuevo lenguaje, reduciéndolo y cerrándolo hasta despojarlo de todas sus posibilidades creativas. Es preciso esperar a que aparezca una nueva personalidad que se atreva a su vez a salir de los caminos trillados y transgreda los límites de un discurso que se ha estrechado a fuerza de empobrecerse.) Sin contar con que a algunos les sucede que, tras haber conseguido que se reconozcan las palabras de sus descubrimientos,

adquirido prestigio y numerosos discípulos, caen de nuevo en la trampa y se ven prisioneros de su propio vocabulario esta vez.

Por ello, la antropología no sigue la línea del tiempo, no progresa de manera continua, en el sentido de que cada elemento de conocimiento se sume al precedente para desdecirlo o para precisarlo. Evolucionan a saltos, brinca de un lado o de otro, se desplaza sin interrupción en relación consigo misma, precisamente porque no existe. No es una «ciencia» en el sentido de que produzca un conjunto coherente, cuyos elementos estarían en una relación de complementariedad recíproca y jerárquica. Es, cada vez, una elaboración individual, una obra personal, inscrita ciertamente en una época, pero como su «objeto» es siempre un sujeto, la cuestión de la objetividad científica solo puede concluirse haciendo, también aquí, «como si».

Si LA ciencia (a través de los detentadores de la autoridad científica) reconoce a la experiencia su valor heurístico, no deja entrar en el campo semántico de la palabra «experiencia» la vivencia individual en todas sus dimensiones. El que a partir de ahora se admita que las modificaciones creadas por las condiciones de la experiencia deben ser integradas en el análisis no cambia nada del objetivismo fundamental de la postura. El sujeto de la ciencia solo se legitima culturalmente como tal por su capacidad de objetivar los fenómenos que estudia. ¿Acaso la medicina no ha troceado el cuerpo humano en un número de «especialidades», después de haberlo separado de su alma para poder estudiarlo mejor, es decir, transformado antes en objeto y luego en multitud de objetos cuya ligazón se ha perdido?

La ciencia, además de construir objetos por disociación y aislamiento, fuerza al investigador a hacer

abstracción de sí mismo, sus emociones y su recorrido personal. Ahora bien, en antropología es imposible, la cuestión de la objetividad y la subjetividad se plantea por el absurdo, puesto que el saber se desarrolla en una interacción entre sujetos. ¿Cómo objetivar una sociedad y una cultura que solo existen a través de sujetos? ¿Y cómo observar a esos sujetos cuando uno ha entrado en su historia? Ser científico, para un antropólogo, viene a ser objetivarse uno mismo en calidad de investigador.

En realidad, la cuestión planteada es la del poder y no la del saber, pues, el saber, en antropología, al contrario, impone a cada cual asumir, y sobre todo incluir en su interrogación, la parte de subjetividad sobre la que se desarrolló su experiencia. Admitir y comprender también que toda subjetividad, sea de sentimientos o pensamientos, es el resultado de una historia de relaciones personales (y culturales), y ello tanto del lado del investigador como de sus «objetos»-sujetos. En esas condiciones, está fuera de lugar que el antropólogo se ponga una bata blanca y proceda como un químico — aunque las reacciones químicas sean omnipresentes en la naturaleza y en los organismos vivos. No basta con meter en el fondo de un tubo de ensayo dos cuerpos extraños entre sí y observar después las interacciones: se trata de meterse *uno mismo* en el tubo de ensayo. ¿Acaso no ha llegado la hora de reflexionar sobre lo que la antropología no dice? ¿De tratar de encontrar y publicar los diarios de trabajo de campo inéditos de quienes han desaparecido y animar a quienes aún no han dicho nada a decirlo? De atreverse, en fin, a afirmar que nuestro método descansa sobre una aprehensión-comprensión de los hechos que sigue siendo singular y que no invalida en nada —sino todo lo contrario— nuestros resultados. La postura epistemológica en antropología

debería conducir a poner de relieve esas partes subjetivas de la adquisición y construcción de saberes —y no *del* saber— sin temer ya someterlos a la criba de la crítica. Sería importante también que los practicantes de la disciplina consideraran de manera sistemática los intereses políticos que subyacen en sus relaciones de «trabajo de campo» y los compromisos individuales que activan a través de la escritura.

Desde la primera publicación de este ensayo, han tenido lugar varias manifestaciones científicas —coloquios, seminarios, encuentros, publicaciones— encaminadas a mostrar que la apertura está produciéndose, que la postura reflexiva se desplaza desde la linde al centro de la disciplina. No obstante, la desconfianza sigue reinando frente a una epistemología que interrogaría la dimensión inconsciente actuante en la construcción del saber de los antropólogos. El miedo a la propia imagen sigue dominando. Numerosos escritos o incluso programas de seminarios ponen en guardia contra el peligro de «caer en la introspección o en la puesta en escena de uno mismo»¹ o de confundir el ejercicio reflexivo con «una introspección sicologizante y autocentrada del narrador»². Por su parte, la antropóloga Jeanne Favret-Saada, que publicó hace más de treinta años el autoanálisis de su experiencia de trabajo de campo después de su tesis sobre la brujería en Mayenne, sigue siendo una referencia insoslayable y sin imitadores, a la

1. Véase, por ejemplo, el programa del seminario de la École des Hautes Études en Sciences Sociales EHESS (2010-2011) «Experiencias antropológicas y ejercicio de reflexividad», organizado por J. P. Dozon, de donde proviene la cita [en línea <<http://www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2010/ue/703/>>].

2. Ghasarian, 2002, p. 14.

vez fascinante y aterradora. Cuando con la distancia del tiempo y de su práctica de psicoanalista, vuelve hoy a la cuestión de la brujería y la manera cómo la había estudiado para aclarar el proceso terapéutico que actuaba en el «desbrujamiento», incomoda más todavía³. En la conclusión de su último libro, constata con una pizca de amargura su aislamiento, tanto entre los antropólogos como entre los psicoanalistas.

Y sin embargo, si cada cual aceptara (como ella) considerarse a la vez el término y el resultado de un intercambio entre sujetos de una historia, cuya cara oscura sigue sin descifrarse, y entre singularidades culturales, la situación epistemológica sería muy diferente. Entonces sería posible multiplicar las aproximaciones entre los desarrollos teóricos y las experiencias vividas, que en parte las han generado, y lograr al fin construir una antropología del conocimiento. De este modo, se desvelarían sin ambages el valor heurístico del traumatismo del trabajo de campo y la relación que la sublimación a través de la escritura mantiene con ese momento vivido y con el conjunto del itinerario que lo ha precedido y del que participa⁴. Elaborar ese nuevo enfoque de la disciplina aclararía sin ninguna duda la estrecha analogía de la antropología y la literatura, fenómeno evocado con regularidad, pero nunca analizado, que va mucho más allá de la cuestión del registro de la escritura.

Pues en el centro de esa mirada por fin reflexiva de los antropólogos sobre ellos mismos, está lo que todos saben sin que nunca se diga: la fecundidad de nuestro procedimiento proviene del hecho de que es ante todo una aventura y una creación.

3. Favret-Saada, 2009.

4. Mohia, 2008.

DIÁLOGO CON MAURICE GODELIER

Maurice Godelier: ¿Qué querías demostrar al escribir este libro?

Sophie Caratine: Estaba —y sigo estándolo— contrariada por la actitud defensiva que la mayoría de los antropólogos oponen a las críticas que suelen dirigirse a nuestra disciplina. Ya durante la colonización y más aún en el momento de la independencia de los países colonizados se la consideraba sospechosa, y a los antropólogos se los acusaba de colaboradores. Luego, el posmodernismo, so pretexto de la deconstrucción, emprendió su trabajo de demolición, sin que nadie se haya atrevido a reaccionar. Entonces, decidí defender la opinión contraria a esa postura de repliegue. Quise poner en claro la parte de subjetividad inherente a la experiencia antropológica, no para lamentarme por ello, sino para mostrar que es justamente esta la que proporciona toda la riqueza a nuestra disciplina. Asumir lo que nos cuesta confesar, antes que esquivar la pregunta, era mi idea de partida. Después la escritura me llevó a dónde quiso llevarme. En general, cuando empiezo a escribir sé de dónde parto, pero no adónde voy.

M.G.: Tú sostienes que toda escritura nace de un traumatismo personal, de una especie de falla vivida o

sentida, pero tu libro, con todo y con eso, está muy construido: la enseñanza, el discurso, el método...

S.C.: Es verdad, pero no he *pre-organizado* nada.

M.G.: El traumatismo no es una necesidad para todos, quizá generalizas demasiado en eso. La cuestión que se nos plantea a los antropólogos es la alteridad, las otras formas de existir, pensar y actuar. ¿Podemos conocer la alteridad? Sí. Para mí es muy importante partir de ese postulado, pues si la alteridad de los otros fuera inaccesible, la antropología sería sencillamente imposible; igual que la historia y la sociología, por otra parte. Una vez admitido que la alteridad de los otros es conocible, hay que ver en qué condiciones trabajamos. Nuestro oficio es bastante particular, no estamos en el objetivismo científico clásico. Partimos del principio de que la alteridad del otro siempre es relativa: lo que los hombres han inventado para fabricarse como hombres, otros hombres pueden comprenderlo sin tener por fuerza que casarse con sus mujeres ni adoptar sus formas de vida. La participación es un señuelo, por lo menos en gran parte, pues ¿participar en qué, cómo y hasta dónde? Esa es la triple pregunta a la que tenemos que responder.

S.C.: Cuando leemos tu obra, queda claro que tú buscas claves, la palabra «clave» se repite a menudo.

M.G.: Busco... yo no diría claves, pero entiendo lo que quieres decir. Lo que me interesa es la lógica de los otros. Siguen una lógica para pensar y para actuar. Yo trato de descubrir esa lógica que más tarde dará sentido a sus matrimonios, sus asesinatos, todo lo que hacen. Pregunto siempre a la gente por qué lo hace. Por ejemplo, en las relaciones de parentesco sé que hay una estructura. Lo más normal es que la gente no pueda expresarla en abstracto, pero la viven.

S.C.: ¿Qué comprendieron los baruya de tus objetivos, cómo reaccionaron a tu presencia?

M.G.: Al principio me hicieron preguntas: ¿por qué estás aquí?, etc. Les di una respuesta que tal vez no sea muy inteligente, pero que me sirvió. Había ido con una mochila y un baúl, y en ese baúl llevaba unos cuantos libros. Los saqué y les dije: «Mirad, una parte de la fuerza de los blancos se encuentra ahí, en los libros». No sabían leer, pero habían visto la Biblia del pastor y el registro del oficial que llevaba a la gente a trabajar en las plantaciones. Les dije: «Quiero escribir un libro sobre vosotros, con vosotros». Comprendieron que yo les iba a dar una fuerza o compartir una fuerza.

S.C.: ¿Creyeron que iban a adquirir algo?

M.G.: Había en aquellos parajes un pueblo en donde vivía otro blanco, un misionero alemán. Los baruya se habían podido percatar, pues, de que tener un blanco para ellos tenía sus ventajas. Estaban interesados: tienes cigarrillos, tienes mantas, tienes medicamentos, todo eso les puede servir. Me manipularon con frecuencia, pero yo lo sabía. Además, parece que me percibían como un blanco bueno, me interesaba por ellos, me esforzaba y, sobre todo, no les imponía nada. Después, cuando me vieron vivir, me preguntaron: «¿por qué no vas nunca a ver al pastor, no eres como él?». Les dije que no. «Entonces, que hacéis en tu familia?». Respondí: «En mi clan, solo nos dedicamos a nuestros antepasados, no a los dioses». Eso les dejó satisfechos: yo era raro porque no iba a ver a los dioses, pero no era anormal puesto que tenía antepasados. Me podían clasificar en alguna parte. Yo los clasifico, y ellos también, es recíproco. Hay que comprender dónde te sitúan.

Incluso me sometieron a prueba sobre el canibalismo. Yo había tenido la suerte de poder entrevistarme con un caníbal, si se me permite la palabra, un anciano ciego que se había enterado de que un blanco vivía allí. Quería hablar conmigo, tocarme. Aproveché para preguntarle. Yo creía, por mis lecturas, que comer el cuerpo de un guerrero enemigo era absorber su fuerza, impedirle que se transformara en antepasado. En realidad, Etche Ange —ese era su nombre— me informó de que los baruya se comían tanto a hombres como a mujeres e incluso niños. Cuando se fue, mis amigos me preguntaron si yo podría comerlos. Respondí: «Hay algo que no podría comer como vosotros, a un bebé, un crío o una cría. Pero quizá podría comerme a un guerrero enemigo, un pedazo de guerrero». El anciano me había dicho que la carne de los bebés era deliciosa...

S.C.: ¿Por qué la elección de ir a Nueva Guinea?

M.G.: No elegí Nueva Guinea, ni siquiera había pensado en ello. Quería ir a Bolivia, lo había preparado todo con mi amigo Alfred Métraux¹, yo debía acudir a su primer trabajo de campo entre los indios. Pero el día en que terminamos de poner todo a punto, un miércoles por la tarde, se suicidó justo después de separarnos. En su entierro, en el cementerio de Bagneux, caminaba tras el catafalco al lado de Lévi-Strauss. Entonces me dijo: «Si me permite aconsejarme, en América del Sur hay ya muchos antropólogos, tanto en los Andes como en la Amazonía. El paraíso de la antropología está hoy en Nueva Guinea». No podía negarme. Le di las gracias y me puse a leer todo

1. Alfred Métraux (1902-1963), antropólogo francés especialista en América Latina, Haití y la Isla de Pascua.

lo que pude encontrar sobre esa región. Al principio no estaba nada entusiasmado, pues yo había regresado de Mali, donde la gente y el país son muy hermosos, y las fotos de Nueva Guinea de las que disponía eran feas. Encontraba a la gente fea. Pero al leer, me estimularon mucho sus sistemas de parentesco, que daban la sensación de ser muy complicados. Hay personas que estimulan su mente con cualquier cosa, lo que a mí me estimulaba era el parentesco, hice un fetiche de los sistemas de parentesco, fue el medio que encontré para interiorizar el consejo de Lévi-Strauss. Yo no había estudiado etnología. Era profesor de filosofía y licenciado en psicología y en letras. Me había formado por mis lecturas y, por supuesto, por el contacto con un gran hombre. Uno no elige la época en que nace, ni tampoco elige a sus profesores. Uno recibe todo eso y, si se es honesto, trata de comprender sin considerar que es definitivo. Hay que ser hiperpragmático en materia de teorías: no aferrarse nunca y saber abandonar cuando no funciona.

Así pues, dije sí a Lévi-Strauss, pero pedí dinero para irme allá a elegir por mí mismo la población sobre la que iba a trabajar. Aceptó. Roy Rappaport, Robert Glasse² y otros colegas me proporcionaron nombres de tribus de Nueva Guinea que no habían sido estudiadas nunca, y me fui. Finalmente, elegí a los baruya, que no estaban en mi lista.

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que las elecciones cruciales en la vida del antropólogo son la mayoría de las veces fruto del azar. Y es algo bueno —aunque haya valido la pena haber estado

2. Roy Rappaport (1926-1997) y Robert M. Glasse (1930-1993), antropólogos norteamericanos, especialistas en Nueva Guinea.

en Nueva Guinea—, porque cualquier sociedad es equiparable a otra.

S.C.: Te fuiste con la familia, lo que es poco habitual.

M.G.: No, me fui primero solo. Mi mujer y mis dos hijos se reunieron conmigo ocho meses después. Insistes en el hecho de que el antropólogo está solo en su trabajo de campo, pero no siempre es así. Mi mujer se quedó casi un año conmigo en Nueva Guinea, luego se fue, no podía soportarlo más. Los baruya entraban en nuestra casa, en nuestra habitación, como Pedro por su casa, y ella quería que yo los disuadiera, pero no era fácil. Debo decir que había construido una cama para dos, de madera. Así que venían a ver a ese blanco que se acostaba al lado de una mujer. Entre ellos, un hombre no se acuesta al lado de su mujer, es impensable. Era todo un espectáculo para ellos, los divertía mucho.

Cuando se está solo es diferente, hay que espabilar-se para resolver los problemas materiales, y con eso también se aprende. Tenía una lámpara de petróleo que me obligaba a bombear para ver con claridad, bombeaba y copiaba mis fichas, dibujaba esquemas de parentesco, mis huertos, etc. Los baruya me venían a ver y me miraban. Trabajaba así hasta medianoche, después me iba a dormir y, por la mañana, a las siete, ya estaba levantado. Pero por la tarde, solía haber mucha gente a mi alrededor, se quedaban fumando hasta las once, allí. Yo tenía mis cigarrillos, ellos fumaban tabaco verde en pipas especiales. Las de las mujeres eran un simple bambú, con una pequeña cazoleta, sin ninguna decoración, pero la de los hombres eran muy bonitas porque, por todo el cuerpo de la pipa, estaban dibujadas vaginas. De alguna manera, fumaban vaginas. Y, en medio de las vaginas, corría una serpiente,

¡el mismo símbolo que en la Biblia! Evidentemente, las mujeres no podían tocarlas.

De todas las maneras, nunca se está solo, siempre están los otros alrededor. Cuando trataba de escribir en mi mesa, con una mujer posando sus hermosos senos en mi hombro derecho y otra en mi hombro izquierdo, inclinadas para ver qué estaba haciendo, a veces resultaba complicado, dado que no se podía ir más lejos, ni de un lado ni del otro. Ellas me decían: «Maurice, nos gustaría... pero si lo hiciéramos, nos decapitarían, y a ti también». Eso, evidentemente, ayuda a mantener la sangre fría. Ahora eso se acabó, las mujeres llevan blusas que les venden los misioneros. Pero en mi época solo llevaban un taparrabos.

S.C.: ¿Conseguías escribir pese a todo?

M.G.: No, escribía más tarde, aquello era perturbador. Recuerdo que recibí allí una carta de Althusser en que me decía: «¡Qué solo debes de estar!». Le respondí: «¡No te equivoques! Estoy con cientos de baruya durante todo el día, tengo a diez en mi habitación cuando me acuesto; están ahí cuando voy al retrete, están ahí...¡Te aseguro que estoy rodeadísimo!». Él tenía en la cabeza que ser el único blanco allá era forzosamente estar solo. Una idea de filósofo... Y no, no estaba solo, ¡en absoluto!

Más adelante, traje conmigo a dos estudiantes al trabajo de campo. No es habitual que un antropólogo actúe así, comparta sus informaciones y sus contactos; en general, lo que prima entre los investigadores es la rivalidad. Éramos, pues, a veces dos y hasta tres. En el plano científico, ser varios es algo bueno, porque pueden distribuirse las tareas, hacer trabajo colectivo. Pero tampoco conviene ser muchos, no tendría ningún sentido ser dieciocho antropólogos en

un pueblo de trescientas personas. En el plano personal, también es agradable. Siendo varios, no se vive de la misma forma: por la tarde, nos reunimos para cocinar, fumamos, hablamos. Sucede, incluso, que se descubren cosas juntos, como el día en que nos trajeron de donde los misioneros una pierna de cordero congelada. La disfrutábamos por adelantado. La cocinamos a la manera francesa, o sea, bien sangrante, y estábamos relamiéndonos. ¡Pero cuando los baruya lo vieron! Comer carne sangrante es repugnante para ellos, estaban asombrados. Ya podía decirles yo: «Así la comemos en nuestro país», ellos sacudían la cabeza y repetían: «No, eso no está bien, Maurice! ¡No se puede hacer eso!». Cogieron los pedazos de carne que les ofrecíamos para probar y se fueron a recocerlos hasta conseguir una verdadera suela. Después, cogieron el hueso que habíamos desechado y se fueron a chuparlo, machacarlo y mascararlo con placer. El hueso es una verdadera delicia para ellos. Aquel día, nos dieron una buena lección de cómo deben comer los humanos.

Para avanzar, es preciso poder descentrarse³. En ese sentido, la antropología es también un trabajo sobre uno mismo, no se trata únicamente de viajar para tratar de conocer a los otros. Suspender su facultad de juzgar, mantener a distancia sus puntos de partida, sus emociones e incluso sus repugnancias. Es un oficio que tiene una dimensión ética, que implica humildad y responsabilidad. Al contrario de los historiadores —que, claro está, son responsables ante la Historia de lo que escriben—, los antropólogos tratan con personas que están vivas. Nuestros «objetos de es-

3. Godelier, 2007.

tudio» están a nuestro alrededor, algunos son amigos nuestros, y otros desconfían de nosotros. Y es cierto que algunos días te hartas, querías trabajar con fulano, como estaba previsto, y no viene. Incluso nos hace perder el tiempo adrede. Tú cuentas eso muy bien... En esos momentos, te sientes mal, desde luego, te sientes dependiente. Nuestros interlocutores son en realidad nuestros maestros, nosotros solo somos niños o alumnos en relación con ellos. Si tienen a bien hablar, si tienen a bien explicarnos... Sin contar con que hay que ser al menos un poco inteligente y comprender que pueden liarnos, o incluso callar lo esencial.

S.C.: ¡Tú por lo menos no te viste en un embrollo político, como yo! Pero tu relación con lo baruya tampoco fue neutra, pues estaban colonizados.

M.G.: Cuando llegué en 1967, acababan de estarlo, en 1975 ya no lo estaban. Hay siempre intereses políticos que subyacen en las relaciones del trabajo de campo, lo que escribes sobre este tema es totalmente acertado. Por ello es necesaria una deontología. No se puede uno poner a la cabeza de los saharahuis o los baruya en sus luchas. Un antropólogo no podría hacer de Che Guevara. Pero se puede comprender lo que está en juego, se puede dar a conocer en nuestra cultura su situación y tal vez también aclararles a ellos lo que hemos comprendido de la suya.

S.C.: Cuando escribí la primera versión de mi tesis, volví a ir a Mauritania para que la leyera los erguibat francófonos y explicar a los arabófonos lo que había comprendido: quería que me dieran su opinión sobre el análisis que había hecho de su sistema social. Las respuestas las obtuve sobre todo en el desierto. Estaban de acuerdo y me dieron mucha información complementaria que me permitió apoyar luego mi demostración.

M.G.: Por mi parte, iba exponiendo a mis informadores mis interpretaciones según las iba elaborando, llegué a montar seminarios de alto nivel con amigos, gente de la selva. Venían descalzos, habían estado cazando o desbrozando el bosque para hacer huertos, y nos pasábamos tres horas discutiendo sobre parentesco. «¿Con quién te casas? ¿Por qué de ese clan?». Cuando dudaban, llamaban a uno que sabía más o que sabía expresarse mejor. Yo llegaba a las siete de la tarde, ellos habían estado trabajando todo el día, estaban agotados, pero, a pesar de su cansancio, pasaban dos o tres horas conmigo y hasta se iban a llamar a un vecino o a un pariente cuando no conseguía entender lo que me decían. Hacían esfuerzos increíbles para explicarme.

S.C.: El método de investigación debería incluir siempre esta fase de regreso a las fuentes del discurso que construimos sobre los otros, en realidad son ellos los mejor situados para juzgarlo. A decir verdad, incluso a los que se les escapa la lógica profunda de sus propios sistemas son capaces de reconocerla y de ayudarnos a rectificar nuestros análisis.

M.G.: Personalmente, considero que se nos debe juzgar por los resultados, desde luego, pero también en función de los métodos empleados para obtenerlos. Debemos, pues, exponer las dos facetas de nuestro trabajo y procurar que nuestros elaborados análisis finales no enmascaren nuestras dificultades para avanzar, los tanteos que nos han permitido llegar hasta ahí. Tú destacas eso que el método no dice, pero deberías haber ido más lejos tal vez, en lo que respecta a la observación participante.

Pienso que se debe hacer la distinción entre la observación espontánea y la observación sistemática. La experiencia me ha enseñado que hay tres tipos, o

tres momentos, de observación espontánea, pues los acontecimientos que se presentan a esta manera de observación son desigualmente recurrentes.

El primero, la cotidianidad. Vives con la gente, estás con ellos todos los días, aprendes a conocerlos a comprender sus relaciones de parentesco u otras, y todos los días hacen cosas recurrentes: van a trabajar al campo, comen, duermen, etc., eso es a lo que llamo acontecimientos recurrentes, que se observan necesariamente pues basta con estar ahí.

A continuación, están los acontecimientos no recurrentes, pero previsibles: la muerte de alguien, una enfermedad, un nacimiento, etc. Algunos, desde luego, son algo menos previsibles, como un asesinato, un tipo que mata a su mujer o a un vecino. Eso no es algo original, sucede en cualquier sociedad, pero no es muy frecuente que se pueda observar ese tipo de acontecimiento, y menos aún que te dejen ir al lugar del crimen.

El tercer tipo de observación corresponde a lo que se nos ofrece cíclicamente, como las iniciaciones, que entre los baruya tienen lugar cada tres años. No movilizan exclusivamente a los del pueblo, sino a todo el mundo. Resumiendo, lo que entiendo por observación espontánea es la observación de lo que la vida nos presenta, en lo que ella nos sumerge. Es el primer estadio. Para eso no hace falta ser inteligente, pero si uno es buen observador, mejor.

La observación sistemática es una cosa muy diferente, es una iniciativa que se toma. Ir de casa en casa a preguntar a cada uno el nombre de su padre, del padre de su padre, etc. durante horas; y luego ir a sentarse a casa de la vecina y volver a empezar. O bien medir los campos, uno tras otro, como hice durante un año.

Solo puedes hacer ese trabajo si la gente lo acepta, pues al hacerlo perturbas su vida. Eso es, para mí, la observación sistemática, es esa parte de la antropología que construimos incomodando la vida de la gente. Sucede a veces que algunos vienen por propia iniciativa a informarnos, a decirnos lo que queremos saber, pero, como tú expones bien, por lo general debemos haber aprendido a negociar para poder obtener las informaciones en el momento de las investigaciones sistemáticas.

La ventaja de este método es que, cuando has hecho eso, cuando estás al cabo de un gran filón de parentesco o de otra cosa, y que cruzas todos tus datos, ves entonces aparecer unas relaciones o una lógica subyacente que no podías comprender, ni siquiera discernir, examinando informaciones parciales.

S.C.: No se cruzan los datos en cualquier sentido, se opta. En tus escritos, distingues entre el yo cognitivo, el yo social y el yo íntimo, ahora bien, la combinación de esos tres niveles, o componentes, orienta permanentemente nuestras percepciones y nuestras interpretaciones: tú hombre, yo mujer, tu historia, mi historia. Los grandes hombres, la dominación masculina, eso es lo que, a la postre, se te hizo evidente y sobre lo que, a continuación, construiste un cierto número de cosas que confirmaste en todos los sentidos para que no pudiera ser refutado. ¿Acaso yo, con todo mi *background* personal, le habría dado tanta importancia? Me hago la pregunta porque en la sociedad que he estudiado, la dominación masculina parece menos violenta que entre los baruya, pero no deja de ser desdeñable: esas niñas empapuzadas a la fuerza y entregadas en matrimonio a los doce años, es desde luego terrible. Sin embargo, lo que me saltó a la

vista y de lo que en último término hice el centro de mi trabajo, fue sobre todo el peso de las generaciones, el de los padres sobre los hijos o de los mayores sobre los más jóvenes dentro de una misma generación. Me pareció que ese peso era tan gravoso para los chicos como para las chicas. Eso tal vez sería lo que más me habría llamado la atención en los baruya, pues lo que cuentas sobre el trato que los niños mayores hacen sufrir a los más pequeños es una forma de dominación absoluta. En Mauritania, vislumbré muy pronto la importancia de la desigualdad de clases de edad en la estructura del poder, pero no la tomé como hilo conductor de mis investigaciones sistemáticas, al menos no al principio. Fue en un segundo momento, al cruzar mis datos a partir de eso, cuando aparecieron cosas. Entonces rehice las investigaciones sistemáticas, centradas esta vez en esa cuestión. Como la guerra del Sahara me obligó a espaciar mis estancias en el terreno, tuve tiempo de cavilar sobre todo ello.

A partir de cierto momento, se te enciende una bombilla, la intuición de que es «eso» lo que hay que cruzar. Pero esa intuición proviene de algo que puede ser difícil de explicar. ¿Por qué nos hemos focalizado en eso? Ni uno mismo lo sabe exactamente. Eso no quiere decir que sea una ficción, ni una hipótesis gratuita, es verdaderamente una realidad del trabajo de campo, pero la especial importancia que se le da proviene también de la manera en que la hemos descubierto, vivido, de lo que ha despertado o ha hecho resonar en nosotros.

M.G.: Sí, es una intuición, es como los matemáticos, en un momento determinado, ¡toc!, la idea brota, algo se cristaliza. Pero en antropología, para que eso suceda, se ha de estar verdaderamente embebido de la cultura

del Otro, y eso, eso exige tiempo. Contentarse con tres meses de trabajo de campo, no es serio, no es ni siquiera buen periodismo.

S.C.: También está lo que nos han metido en la cabeza en la universidad. Es importante comprender cómo las intuiciones nacidas de nuestra confrontación personal con las realidades del trabajo de campo pueden conducirnos a romper posteriormente con las categorías recibidas.

M.G.: Si hay alguna forma de progreso en antropología, pasa necesariamente por ahí. Por mi parte, debo a los baruya haber dejado completamente obsoletas dos ideas que seguían estando en todos los manuales y en la cabeza de los antropólogos. En primer lugar, (la idea de que el parentesco estaría en la base de las sociedades «frías» o sin clases. Yo enseñaba eso, había bebido eso en los libros y en las enseñanzas de Lévi-Strauss. Es falso. El parentesco es incapaz de construir, por sí solo, una sociedad. Divide tanto como une. Nuestros predecesores nos confundieron en ese punto. Y ellos mismos se confundieron, al no ver que en las relaciones tribales había unas dimensiones globales, político-religiosas, que iban más allá del parentesco.

En segundo lugar, tampoco la economía está en la base de las sociedades «calientes» —salvo cuando admiten clases o castas de cierto tipo (guerreros, sacerdotes) que no producen nada, mientras que los demás trabajan para ellos. Pues, en ese tipo de configuración en cadena, como Marx vio con claridad, cuando la economía se hunde, toda la estructura social se hunde con ella.)

En el trabajo de campo se aprende enormemente; el ejercicio de la antropología provoca una mutación formidable, profunda, del ser interior. Y cuando se

quiere hacer el trabajo con seriedad, es difícil. El yo cognitivo que ha de construirse es un yo de apertura, que es ético también y requiere una conciencia política. Es un yo de análisis, de construcción del sentido, incluso de *re*-construcción del sentido, porque lo que se aprende en la universidad, las herramientas que se adquieren allí siguen siendo abstractas, incluso puramente ideológicas. Creemos que con eso vamos a poder hacer los análisis, pero es lo contrario. Tendremos que dar un buen patadón a ese asunto, porque cuando algo no funciona, hay que dejarlo. Desde luego, hay que ser bueno en teoría, hay que leer a otros, conocer sus explicaciones, pero no hay que obsesionarse con eso. Además, creo que si la antropología progresa mucho más rápido en la actualidad y es mucho más fuerte es precisamente porque se ha superado la época de las grandes luchas ideológicas. Y que, por fin, se ha integrado el cuerpo, todas las cuestiones del cuerpo que no estaban planteadas.

Fue el trabajo de campo el que me forzó a plantearlas. Un día, mejor dicho, una noche, las mujeres me invitaron a que las acompañara en las iniciaciones femeninas. Para un antropólogo varón, poder pasar así del lado de las mujeres era una oportunidad rara y un gran honor, y les di las gracias. Dos ancianas vinieron a buscarme a casa a medianoche, diciéndome: «Maurice, ven, te llevamos». ¡Que lujo de regalo! Era la iniciación de una amiga de mi hija, una chiquilla que conocía bien. Mi hija había permanecido sobre el terreno durante unos meses y había tenido su primera regla. Las mujeres no llegaron a perforarle la nariz, pero la vistieron como a las iniciadas, le pusieron la banda en la frente que llevan las mujeres para la carga y todo lo demás. Dos años después, tuvo también

su amiga su primera regla. Era una guapa jovencita de quince o dieciséis años, cabecilla del grupo de jóvenes iniciadas. Fue en esa ocasión cuando me invitaron las ancianas a participar en la ceremonia: les había preguntado tanto sobre ello que sabían que me complacería. En ese momento, estaba conmigo una pareja de cineastas, los Jablonko⁴. Quisieron venir también, claro, pero las ancianas se negaron, solo me aceptaban a mí como hombre. Le dijeron a Allison: «A Merek, tu marido, lo dejas y vienes con Maurice». Fuimos, y Allison rodó mientras yo tomaba notas. Tuve mucha suerte de poder pasar así del otro lado de la barrera de los sexos. Pero, al mismo tiempo, me arriesgué enormemente y pude haberlo perdido todo esa noche, porque había traspasado ciertos límites. Efectivamente, al día siguiente, vinieron a decirme dos hombres jóvenes: «Has estado con las mujeres en sus iniciaciones, así que nuestros mayores nos envían a decirte que no puedes seguir aquí, tienes que irte, se acabó». En una sociedad machista, que distingue las iniciaciones masculinas y femeninas, no podía aceptarse eso. Había ido demasiado lejos. Mi oficio me imponía escuchar tanto a las mujeres como a los hombres, y me había conducido a la exclusión. Estaba desesperado, pero resignado: era el precio que había que pagar. Afortunadamente, los baruya inventaron un recurso extraído de su cultura para que yo pudiera seguir: me «purificaron», como purifican a una mujer después del parto. Me mandaron que me desnuda-

4. Allison y Marek Jablonko, autores de dos películas rodadas en 1969 con la colaboración de Maurice Godelier: *To find the Baruya Story: An Anthropologist At Work with A New Guinea Tribe* y *Her Name came on Arrows: A Kinship Interview With The Baruya of New Guinea*. [En línea] <<http://jablonko-baruya.pacific-credo.fr>>.

ra completamente y me ahumaron todo el cuerpo, utilizando como hachón unos pájaros especiales que habían cazado y prendido fuego, e insistiendo en las axilas y el sexo. Había que quitarme toda huella de mancilla, es decir, toda huella de lo femenino. En resumen, viví simultáneamente una de las mayores alegrías del trabajo de campo y uno de los espantos más grandes de investigador.

Ese ritual *ad hoc* de reintegración en la comunidad de los hombres me enseñó mucho, tanto sobre el ritual como sobre el cuerpo. En la teoría de las estructuras elementales del parentesco, Lévi-Straus deja totalmente en la sombra a los niños y la manera como las sociedades, según sus sistemas de parentesco y sus regímenes de poderes, se representan su concepción. Ni siquiera plantea la cuestión, mientras que la médula de los sistemas de parentesco es la transmisión, y por tanto el hijo. (Pude demostrar también que el intercambio de mujeres por los hombres y para los hombres no es la regla universal, que hay otros principios de intercambio. E incluso, cuando no hay intercambio de personas o bienes (la dote), hay intercambio de esperma. Es el caso de los *na*, en China, en que los hermanos abandonan a sus hermanas por la noche para irse a hacer el amor con las hermanas de los otros⁵. En esa sociedad no existe palabra para decir «padre» ni palabra para «marido». No existe el matrimonio, estamos en el extremo de las sociedades matrilineales. ¿Qué sucede entonces? Tienen la idea de que una diosa, una entidad femenina, por tanto, mete el feto en el vientre de las chicas. ¿Y para qué sirve exactamente el esperma intercambiado? Es bastante

5. Cai Hua, 1997.

sutil... Los *na* dicen: «¿Acaso el agua de la lluvia hace las zanahorias? No, el agua de la lluvia solo las hace crecer». Captas la idea: no es el esperma el que hace los hijos, ni siquiera la mujer. Es una diosa la que coloca el feto en el vientre de las mujeres, y los hombres, un día, van a regarlo con su esperma. Además, en su lengua se emplea la misma palabra para decir agua y esperma. Equivalencia total. Encontré lo mismo en otras sociedades, por eso creo que es muy importante no olvidarlo. El principio de intercambio de mujeres es tal vez mayoritario, pero no universal. Lo que es universal es el intercambio, pero el intercambio no basta para explicar las relaciones de parentesco.)

S.C.: Es el trabajo de campo el que conduce a los replanteamientos fundamentales. Todo depende de la relación que mantienes con la gente y cómo vives tú la situación, pero a veces no tienes elección, el trabajo de campo decide por ti, te tambalea, te empuja literalmente a pensar diferente.

M.G.: Claro. Por mi parte, llegué a la conclusión general de que *la clave* social de los baruya era la relación hombres-mujeres, la dominación masculina. Por ello, cuando regresé, no escribí una monografía clásica, con sus habituales capítulos sobre economía, parentesco, etc.⁶ (Me había ido con convicciones marxistas, los sueños de un joven comprometido, persuadido de que la revolución, al hacer desaparecer las clases, liberaría a las mujeres. Y regresé con la idea, muy clara en mi cabeza, de que la dominación masculina había comenzado mucho antes que el capitalismo y la antigüedad, que se trataba de un fenómeno social profundo, fundamental. Había roto con el Parti-

6. Godelier, 1982.

do Comunista en 1968, cuando aún estaba con los baruya; de regreso a Francia, me adherí a un grupo feminista de la CGT que se llamaba «Suzanne». Pero los camaradas de la época no estaban dispuestos a enrolarse en los movimientos feministas: cuatro meses después nos expulsaron de la CGT. Después, he estado siempre próximo a los movimientos feministas, pero no de cualquiera, las burguesas y las mujeres de las clases medias no me interesaban, prefería el MLF, pues en él encontrabas toda clase de mujeres y de todas las condiciones.

Personalmente, mi experiencia de trabajo de campo me transformó enormemente, y no solo en cuanto a las ideas, afectó a mi propio ser. Seguro que sigo teniendo ribetes machistas, pero he cambiado mucho. Los baruya me trastornaron profundamente. Con ellos, me convertí en otro.

S.C.: A eso es a lo que yo llamo el traumatismo del trabajo de campo. Para mí, un traumatismo no es por fuerza una catástrofe, algo que te deja inválido de por vida. Pienso, por ejemplo, que, cuando se cría a un niño, en nuestro país, en nuestra propia sociedad, se le hace pasar por un montón de pequeños traumatismos que van modelándolo para hacer de él un ser social.

M.G.: Estoy de acuerdo, no siempre es negativo.

S.C.: Por el contrario puede ser algo muy positivo, que construye y actúa. En mi trabajo de campo, me llamó mucho la atención la omnipresente jerarquía entre las clases de edad. Entre los baruya, tú la observas también, la describes, pero no haces de ella el punto focal de tu demostración, *the key*, como lo llamas. Cuando comprendí que era central, me vi obligada, como tú, a rechazar el modelo convenido; en este caso, lo que nos habían metido en la cabeza sobre el matrimonio

árabe. Los antropólogos hablan siempre de la endogamia en la alianza árabe, el principio del matrimonio entre los hijos de dos hermanos, y de ahí sacan toda clase de conclusiones. Encontré, efectivamente, ese discurso en mi trabajo de campo, pero terminé dándome cuenta de que no era más que un discurso. Para empezar, todo miembro de la tribu se denomina «hijo de mi tío paterno», sin distinción entre generaciones ni linajes, lo que plantea un primer problema; pero, sobre todo, es que nadie se ha preocupado por la jerarquía interfraternal de las edades. Cuando los occidentales dicen «fraternidad», sobrentienden «igualdad». Pero ellos no lo ven así y sobre todo no lo viven así. En la cotidianidad, estaba muy receptiva a ese aspecto de las cosas, más que por la dominación masculina. Llegué, pues, a la siguiente evidencia en la que nadie se había fijado: si dos hermanos no son iguales y casan a sus hijos, no puede significar lo mismo si es el hijo del mayor quien se casa con la hija del pequeño o a la inversa. Siguiendo esa hipótesis, comencé una investigación minuciosa —lo que tu llamas «observación sistemática»—, anotando en cada ocasión el rango de nacimiento de los hijos, para saber si las mujeres pasaban del linaje de menores hacia el linaje de los mayores, a la inversa o de manera indiferente. A lo que añadí la situación de cada cual en el territorio. Los erguibat se constituyeron en tribu autónoma, es decir, en sociedad, cuando conquistaron por las armas el dominio de su espacio de pastoreo, lo que les permitió liberarse de sus antiguos protectores y constituir su propio territorio. A partir de ahí, desarrollaron un mito fundacional con una intervención divina, en fin, con todos los ingredientes habituales, para legitimar su soberanía sobre su espacio de pastoreo. Esa

historia del rango de nacimiento, de los individuos vivos, hombres y mujeres, como de sus respectivos antepasados, me ha tenido obnubilada durante años. Tanto que acabé encontrando un mito que fija la posición de los descendientes de los menores cara a los descendientes de los mayores. Lo encontré porque lo buscaba: si no tienes la pregunta correcta en la cabeza, puede pasarte desapercibido lo esencial. Ese mito describe el origen de la ruptura entre los dos hijos del antepasado epónimo de los erguibat, que es también la primera escisión interlinajes. Cuenta que el mayor era muy piadoso, serio, como dios manda, mientras que su hermano menor era un tunante, y cómo el antepasado decretó que debían separarse, que los hermanos menores deberían irse al sur y que cada vez que se encontraran en el mismo pasto, unos debían instalarse al oeste de los otros. En los años 70 seguían haciéndolo, ahora no sé, muchos se han sedentarizado.

A partir de ello, pude explicar el desarrollo de los sistemas de clientelismo o de obligaciones desiguales. Porque el tío materno, que es hijo del hermano menor, va a convertirse en deudor de su sobrino carnal, heredero del linaje del mayor. Es decir que el linaje materno —y del menor— se sitúa en una relación de cliente o deudor con respecto a sus cuñados mayores. Es una lógica. Se puede dar el caso de que un hermano menor suplante al mayor, que ocupe su lugar y desempeñe su papel en la familia, entonces observas que la circulación de las mujeres cambia de sentido, como si la entrega de la mujer y la ceremonia del matrimonio que la acompaña sellaran públicamente el reconocimiento de una forma de fidelidad. Una fidelidad que tiende a ir de los hermanos menores

hacia los mayores. En suma, «votaremos» por los que se han casado con nuestras hijas o nuestras hermanas. Fíjate en lo que sucede entre las dinastías árabes o las dictaduras de Oriente Medio. Si consideras el sentido de la circulación de las mujeres en las estrategias de casamientos, puedes entender algunas cosas. Desde hace unos diez años nos atrevemos a admitir, por fin, que el tribalismo no ha desaparecido completamente del mundo árabe, ni mucho menos, simplemente se ha ocultado, en particular por los árabes progresistas. Nos hemos interesado más de cerca por las estrategias de alianzas de personalidades como Saddam Hussein, Ben Ali u otros. Evidentemente, nos hemos percatado del lugar de los cuñados, de los que sirve de ejemplo el papel de los Trabelsi en Túnez, pero sin tener en cuenta ese aspecto fundamental. Y, sin embargo, salta a la vista. Basta con poner atención: toman mujeres de un lado, ¡pero de ninguna manera dan! Porque, cuando entregas a una hermana, sobre todo a uno relativamente próximo, le reconoces la primacía en los beneficios de la alianza, y ello te crea la obligación de apoyarlo. En el caso de que tu familia hubiera recibido anteriormente una mujer de esa familia, tú denotas al contrario la equivalencia. Es una estrategia de alianza diferente, pero la lógica es la misma: yo te juro fidelidad, tú me juras fidelidad; somos tus tíos maternos y vosotros sois nuestros tíos maternos, así estamos tranquilos, por lo menos por un tiempo.

M.G.: ¿Quieres decir que los maternos se convierten casi en clientes?

S.C.: Sin duda, existe una circulación de mujeres de una familia a otra o de un linaje a otro en el interior de la tribu. Tú mismo, cuando tomas el ejemplo de la alianza árabe, en tus trabajos comparativos, explicas que en

primer lugar se casan con la prima hermana y luego con primas cada vez más lejanas y que así construyen un sistema de alianzas⁷. Lo que es posible, pero si no tienes en cuenta el sentido de la circulación de las mujeres, en su mayoría de los hermanos menores hacia los mayores, tu modelo no explica nada, se te escapa algo.

M.G.: ¡Pero eso es un punto que no ha sido planteado ni por B** ni por C**!

S.C.: No, nunca tomaron en serio mis trabajos, aunque Lévi-Strauss me pidió un día que «alertara a los investigadores» sobre lo que él denominaba mi «hallazgo». No obstante, presumen de multiplicar las fichas y los datos de parentesco, especialmente B**, que trabaja sobre Mauritania. Pero tampoco él se ha tomado la molestia de prever en sus investigaciones señalar sistemáticamente el rango de nacimiento de las personas en la fratría. Hombres y mujeres, porque actúa en los dos sexos: la hija mayor tiene, por principio, más «valor» que las menores, además es a ella a la que ceban con prioridad cuando no se tienen los medios para cebar a todas las hijas⁸.

M.G.: ¿Quieres decir que ningún investigador ha ahondado en esa cuestión después de la publicación de tus trabajos?

S.C.: Exacto. La antropología del mundo árabe sigue sin tener en cuenta la no-equivalencia entre los que entregan a las mujeres y los que las toman en el interior de los linajes. Y, sin embargo, toda mi tesis, que he publicado hace ahora treinta años, reposa sobre ello, sobre la *desigualdad de los hermanos*.

7. Godelier, 2010.

8. En Mauritania, era costumbre en las grandes familias cebar a sus hijas a partir de los nueve o diez años y casarlas en torno a los doce años, pues la obesidad de las mujeres era un criterio de belleza. Véase Caratini, 2011.

Si se le prestara atención, podría comprenderse mejor las estrategias «tribales» actuales, es decir, las formas nuevas y las costumbres contemporáneas de la tribu.

M.G.: ¿Pero cómo reaccionan tus otros colegas que trabajan en Mauritania o en trabajos de campo afines?

S.C.: Mis «colegas», como dices, me han denostado durante toda mi vida. No debería decirlo, es verdad, pero si esta simple charla entre nosotros no logra liberarse de ciertas leyes del silencio, ¿qué sentido tendría abordar lo que no se dice de nuestro oficio?

M.G.: Por lo que veo tienes muy buenos amigos...

S.C.: No sé, han visto rivalidades donde yo no las veía.

M.G.: Es verdad que la antropología es perfecta para hacerse enemigos. Lo digo con conocimiento de causa. Yo me ocupo de los míos... ¡No sabes hasta qué punto los exaspero! En tu caso la razón está clara, encuentras un principio al que obedecen los moros cuando establecen alianzas, y ese principio tus colegas no lo habían encontrado, aunque explica muchas cosas. Era, pues, imperdonable, y más aún teniendo en cuenta que ese descubrimiento había suscitado el interés de Lévi-Strauss.

S.C.: Como B** tiene una posición de poder, ha atraído a todos los jóvenes, lo que, por otra parte, puedo comprender: un antropólogo principiante no puede arriesgarse a elegir de director de investigación a alguien en situación de debilidad. Ha censurado sistemáticamente mis trabajos, no encontrarás uno solo de ellos citado en sus escritos, incluso ha disuadido a sus estudiantes y a sus colegas de interesarse por ellos. Entré en el CNRS contra su opinión, me ha denigrado por todas partes. Sin el apoyo de sus enemigos y sin Lévi-Strauss, me habría quedado en la estacada. En otro tiempo, se quemaba a los marginales, esos que

perturbaban las reglas de juego sociales, hoy los denigran. Es una práctica feudal, inscrita en la forma de funcionamiento de las instituciones, no hay nada que hacer, o muy poco. Por eso, he insistido aquí en la importancia del ámbito del poder en la evolución de la antropología. No es un punto de vista teórico, es algo vivido, y eso pasa en todas las disciplinas científicas. Afortunadamente, en Mauritania, leen y aprecian mis trabajos, y eso reconforta.

M.G.: Eso te permite aclarar mejor el papel de la leche, puesto que es maternal.

S.C.: Por supuesto, Mariem, la mujer de la que últimamente he publicado su historia, habla en un momento dado de una persona que de niño mamó el pecho de la mujer de su padre, que no era su madre⁹. Cuando me lo quiso explicar, me dijo: «Es como un hermano de leche porque ha bebido el esperma de mi padre». Aquello me impresionó mucho, dado que encontraba en esta fórmula la lógica de tus *baruya* y su manera de expoliar a las mujeres de su poder nutricional al transformar el esperma en leche.

En las representaciones moras, el cuerpo de la mujer no es más que un receptáculo, es una idea extendida por el mundo árabe y se encuentra también en la Grecia antigua. Ese lugar de los maternos es muy importante, viene anticipado por las estrategias de alianza. Antes, las mujeres moras no elegían a su marido, pero, entre los saharauis, la revolución ha suprimido la esclavitud y el principio de no igualdad de los sexos, de modo que las mujeres ahora tienen algo que decir. Por esa razón, un día en que me insistieron para que interviniera como antropóloga en un debate público

9. Caratini, 2011.

organizado en Francia sobre «el papel de las mujeres en la revolución saharahui», me permití una pequeña provocación. Explicué que si las saharahuis querían verdaderamente ser revolucionarias, tenían que multiplicar los casamientos desiguales inter e intra tribales y casarse sistemáticamente con hombres cuyo linaje estuviera en una relación de inferioridad con respecto al de ellas, incluidos los antiguos esclavos, e invertir el sentido tradicional de la circulación de mujeres al mismo tiempo que su significado. Les dije: «Si os cabe un papel que desempeñar en la revolución de los ciudadanos, está ahí: podéis detener la reproducción de desigualdades, procurando que cada cual se convierta en tío materno de todos los demás»¹⁰.

M.G.: ¿Te das cuenta del dilema en el que las metías? Pues, si he comprendido bien, los maternos, los que entregan, se hacen inferiores a los que reciben a las mujeres, es eso, ¿no?

S.C.: Inferior es una palabra demasiado fuerte, es más o menos sensible según que los linajes concernidos sean importantes o no, pero sí, son aliados, deudores, la relación jerárquica es sutil. También en el exterior: antes de la revolución, las tribus no eran iguales, había diferencias, los unos podían ser dependientes de los otros, por eso prohibieron a los ancianos narrar la historia de las tribus a los niños, querían partir de cero, construir una democracia que negara todo eso. Transformarse en un pueblo. Cuando iban a explicar a la gente del desierto lo que había que hacer para convertirse en «un pueblo», decían: «Vamos a hacer de todas las tribus una sola tribu». Les oí decir eso en muchas ocasiones en los campamentos.

10. Caratini, 1966.

M.G.: Es un modelo inteligente: fabricar una nación concibiéndola como una tribu grande. En suma, transponían su experiencia, ampliándola. Y, sobre todo, dándole un sentido completamente abstracto, porque hacer una sola tribu a partir de una multitud de diferencias tribales, ¡hay que ponerse a ello! Por mi parte, evité provocar a los baruya, la única vez que lo hice fue cuando me contaron la historia del esperma que se transforma en leche materna. Bueno, les dije: «No, francamente, es demasiado. En mi país, la leche materna no tiene nada que ver con el esperma, es un don de las mujeres a sus hijos».

Un día, estuvimos discutiendo entre los hombres sobre la de regla de las mujeres. Estaba allí un tipo de otra tribu, un carpintero que trabajaba para la misión luterana. Nos decía que él podía hacer el amor con su mujer cuando tenía la regla. Para los baruya, eso era totalmente escandaloso. Éramos cuatro. Un francés, yo, dos baruya y el carpintero, que pertenecía a una tribu desconocida de los baruya, los guimi. Me preguntaron a mí, y yo respondí que entre nosotros, se puede hacer, pero que era algo reciente, moderno, que antes estaba prohibido. Los baruya gritaban: «¡Estáis locos, os vais a morir! ¡Nosotros lo tenemos totalmente prohibido! ¡La sangre menstrual mata la fuerza de los hombres!». Y el guimi que añadía: «¡Que, no, que es un buen momento para hacer el amor!». ¡Era comparatismo erótico «salvaje», e instructivo!

Pero lo que me hizo más feliz fue cuando un baruya quiso que comprendiera el sentido profundo de la homosexualidad en los ritos de iniciación de los chicos. Me dijo solo esto: «Maurice, si no iniciáramos a los chicos, los poderes que nuestros antepasados arrebataron a las mujeres volverían a sus cuerpos». Era

claro y genial. Esto quería decir que (aunque les hubieran robado el poder a las mujeres en el imaginario (expropiándoles su papel reproductivo y de crianza), aunque las dominaran en la realidad, ellas seguían siendo peligrosas potencialmente, porque eran más creadoras. En el fondo de la dominación, como en el fondo de las iniciaciones, estaba el miedo de los hombres ante la *superioridad* de las mujeres. Un tipo de superioridad casi ontológica que encontramos en los mitos y que era absolutamente preciso contrarrestar, reducir sin cesar. Por supuesto que traduzco todo esto en términos abstractos, ellos no me hablaron así. Pero desde luego fue un momento grande en mi trabajo de campo. Porque creía haber comprendido en líneas generales como funcionaban. Veía que pegaban a los niños, que los apartaban de sus madres, etc. Y todo ello, toda esa violencia era para educarlos por encima de las mujeres. Pero acababan de decirme que la verdadera separación, la verdadera disociación, no pasaba por lo que yo creía, que era a las mujeres a las que constantemente había que separar de *ellas mismas*, si no, nosotros, los hombres, estábamos perdidos.

Después de todo, me doy cuenta de que tuve mucha suerte de caer en un grupo social poco transformado todavía por la llegada de los blancos y con unas estructuras tan inesperadas. Tú no tuviste esa suerte, porque te viste inmersa en una situación política infernal con los saharahuis. Pero de todas formas, incluso en tu caso, debiste afrontar *otra realidad*, y eso es lo que importa por encima de todo.

S.C.: Mi trabajo de campo no fue fácil, es cierto, pero nunca lo abandoné. Y sigo estando cercana y regreso a él constantemente. Donde no me fue muy bien fue en la universidad. Para elaborar mi tesis, trabajé mucho

sobre la economía y la historia, por otra parte lo que los erguibat querían que contara era su historia, por esa razón aceptaron recibirme e instruirme, al menos los que habían confiado en mí. Pero cuando me presenté en Nanterre con mis mil páginas, el director del laboratorio, D**, me pidió que dividiera mi tesis en dos y eliminara toda la parte histórica, que, según él, no interesaba a la etnología. Me negué y me fui a presentarla en otra parte¹¹ ¿Cómo hubiera podido aceptar amputar mi demostración del análisis del proceso dinámico, histórico, del propio hecho tribal?

M.G.: No se puede separar la antropología de la historia. No tiene sentido. Si no se conoce la diferencia entre sunníes y chiíes, si no se sabe lo que pasó en el momento de la sucesión del Profeta ni lo que siguió ni sus consecuencias, no se puede comprender nada de las sociedades de Irán y Oriente Medio. Lo mismo sucede con la sociología. Una sociología, pongamos por caso de África, es imposible ahora sin conocer su historia. El África actual es una inmensa red de ciudades monstruosas (los cuatro quintos de la población viven en ciudades), en las que la gente no tiene trabajo, en donde todo está embrollado. Si no se sabe nada de la historia de esas comunidades que viven imbricadas unas con otras, no se puede hacer nada serio.

Y a la inversa, ni la historia ni la sociología pueden arreglárselas sin los antropólogos. Fíjate, por ejemplo, en los trabajos de Bonhomme sobre las nuevas formas de brujería africana. Un tipo te aborda en un mercado, tú no lo conoces, pero te da tanto miedo que «se

11. En el departamento de sociología de París VII-Jussieu, bajo la dirección de Jean Duvignaud, después de haberlo intentado, sin éxito, con los historiadores de la EHESS [École des Hautes Études en Sciences Sociales].

te ponen de corbata» y lo acusas de haberte robado el sexo. Y resulta que al tipo lo lincha la multitud¹². O el famoso problema de los teléfonos móviles que matan. Hay gente que cree que existen números peligrosos y que una llamada puede matarte¹³. En realidad ya no se trata de la brujería rural, las historias entre vecinos y primos, sino de la brujería urbana. ¿Y quién te quiere matar ahí? ¿Por qué? Millones de personas desarraigadas se hacinan en las ciudades, se mezclan decenas de etnias que no se conocen, enfrentándose a la droga, la violencia, la miseria inmensa... Sin la antropología no podemos comprender nada de las nuevas formas de luchas tribales, religiosas, incluso fetichistas, que se cruzan en todo esto. No solo hay intereses petroleros en juego.

Y en las guerras modernas, el canibalismo que reaparece y que nos horroriza, pero hay algo detrás, algo que es preciso comprender. Y no es imposible, pero primero hay que poder ir allí, quedarse un tiempo, convertirse en un interlocutor legítimo y conseguir que te lo expliquen a su manera.

Es muy interesante ver lo que está pasando actualmente. Cuando escucho a jóvenes decir que quieren hacer antropología urbana, me admira. Yo no podría, es un oficio diferente, temible, no tendría las competencias para hacerlo; no sabría siquiera cómo hacerlo. ¿Por dónde empezar? ¿Hay que coger una calle? ¿Un barrio? ¿Optar por una comunidad? Pero es un campo de investigación urgente e infinito.

Así que, desde un cierto punto de vista, soy optimista en cuanto a la antropología. En primer lugar, tenemos

12. Bonhomme, 2009.

13. Bonhomme, 2011.

toda esa complejidad nueva que hay que explicar y disponemos ahora de métodos e instrumentos mejores que en la época de Lévi-Strauss e incluso de épocas anteriores. Pero a condición de emplearlos asociándolos a otras ciencias sociales.

Además, constatamos que la antropología está en movimiento a nivel internacional. En Francia, por fin se desarrolla el método reflexivo, se interroga sobre uno mismo, sobre sus métodos, conceptos y resultados. Es algo fecundo, porque se hace sin disolver la antropología, se deconstruye para reconstruir y no para destruir como hace el posmodernismo norteamericano. En Estados Unidos, son muy pocos los jóvenes antropólogos que hacen el trabajo de campo. Aquí, afortunadamente, sucede lo contrario. Conozco incluso a jóvenes de entre treinta y cuarenta años que hacen trabajo de campo y siguen haciéndolo. Y, además, la antropología se está desarrollando ahora en muchos países. En Rusia se reanuda, y sobre todo gana amplitud en Asia. En China, Japón, Taiwan y Corea, son muchos los antropólogos y trabajan bien, minorías no les faltan y hacen trabajo de campo. Ya no estamos solos.

APÉNDICE FOTOGRÁFICO



Taleb uld Beljair cuenta a Sophie Caratini la historia de la última gran incursión de la resistencia erguibat. Campos de refugiados de Tinduf, 1994. Ciento veinte guerreros partieron en marzo de 1931 del extremo noreste de Mauritania para atacar a las fuerzas francesas estacionadas en el extremo sureste, en Tiguigil. Casi todos perecieron en la aventura; solo cinco personas, entre ellas Taleb, consiguieron regresar.



Sesión de peinado en la intimidad de la familia Daf, en la tienda de Mo-
hamdu Mbarek. Tiris, 2003.



Camellas del campamento. Tiris, 2003.



Mintu mint Daf, «hermana» de Sophie Caratini, con sus hijas y su nieto.
Tiris, 2003.



Maurice Godelier va a buscar su correo y sus víveres traídos en el avión que avitualla a la misión luterana del valle de Wonenara. Papúa-Nueva Guinea, 1972.



© Allison Peters Jablonko

Marek Jablonko filmando a Maurice Godelier mientras mide una barra de sal junto a la casa de Inamwe en Wiaweu, aldea del valle de Wonenara, 14 de marzo de 1969.



© Allison Peters Jablonko

Panchauyé y Yambagwé, dos baruya de los clanes Ndelié y Bulimambakia, en el valle de Wonenara, 4 de abril de 1969.



© Allison Peters Jablonko

Un niño subido a la empalizada de un huerto de la aldea de Wiaweu, 1969.



Sophie Caratini y Maurice Godelier durante la grabación de su «Diálogo», el 16 de mayo de 2012.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier [(1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa].
- BALANDIER, Georges (1957). *Afrique ambiguë*. Paris: Plon, coll. Terre humaine.
- BARLEY, Nigel (1992). *Un anthropologue en déroute*. Paris: Petite Bibliothèque Payot (1983. *The Innocent Anthropologist*. London: British Museum Publications Ltd.) [(2012). *El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama].
- BARTHES, Roland (1973). *Le plaisir du texte*. Paris: Le Seuil [(2007). *El placer del texto y lección inaugural*. Madrid: Siglo XXI de España].
- BASTIDE, Roger (1971). *Anthropologie appliquée*. Paris: Payot (reed. 1998, Stock).
- BATAILLE, Georges (1954). *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard.
- BAUDRILLARD, Jean y GUILLAUME, Marc (1994). *Figures de l'altérité*. Paris: Descartes & Cie.
- BEAUD, Stéphane et WEBER, Florence (1998). *Guide de l'enquête de terrain*. Paris: La Découverte.
- BENSA, Alban (2006). *La fin de l'exotisme, Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis.
- (dir.) (2010). *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*. Paris: Textuel.
- BONHOMME, Julien (2009). *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. Paris: Le Seuil.
- (2011). « Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale », *Tracés* [en línea]. *Revue de Sciences humaines* <<http://traces.revues.org/5158>>.

- BONTE, Pierre (dir. avec E. Conte, C. Hamès et A. W. Ould Cheikh) (1991). *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris-Cambridge: éd. Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.
- (dir.) (1994). *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris: EHESS.
- BOURDIEU, Pierre (2001). *Science de la science et réflexivité*. Paris: éd. Raisons d'agir.
- BOURGEOU, André (1987). « Chercheurs et citoyens : perspectives », in Geschiere P. et Schlemmer B. (dir.), *Terrains et perspectives*. Paris: ORSTOM, p. 387-400.
- CARATINI, Sophie (1989). « À propos du mariage "arabe". Discours endogames et pratiques exogames: l'exemple des Rgaybat du Nord-Ouest saharien ». *L'Homme*, 110, p. 39-49.
- (1989). *Les Rgaybat (1610-1934). Des chameliers à la conquête*. Paris: L'Harmattan.
- (1989). *Les Rgaybat (1610-1934). Territoire et Société*. Paris: L'Harmattan.
- (1993). *Les enfants des nuages*. Paris: Le Seuil [(2008). *Hijos de las nubes*. Guadarrama: ediciones del oriente y del mediterráneo].
- (1994). « Dialogues sahariens ». *L'Internationale de l'imaginaire*, 1, nouvelle série. Paris: éd. Maison des cultures du Monde, p. 107-126.
- (1995). « Du modèle aux pratiques: ambivalence de la filiation et de l'alliance chez les Rgaybat de l'ouest-saharien ». *L'Homme*, 133, p. 33-50.
- (1996). « Le rôle social de la femme au Sahara Occidental ». *La Pensée*, 308, p. 115-124.
- (2000a). « La mission oasis 2000 : choc des cultures, contradiction disciplinaire ou conflit de rationalités? », in Hauteceur, J.-P. (dir). *Éducation écologique dans la vie quotidienne*, ALPHA 2000. Québec: Unesco, p. 306-324.
- (2000b). « Le système de parenté sahraoui. L'impact de la révolution ». *L'Homme*, 154-155, p. 431-456.
- (2003). *La république des sables. Anthropologie d'une révolution*. Paris: L'Harmattan.
- (2005). « Le projet "Alizés-Électrique" ou les paradoxes du rapport de développement », in *Les ONG à l'heure de la « bonne gouvernance »*, Autrepart, 35, IRD, p. 73-95.

- (2009) (avec Mohamed Ould Moulaye). « L'Agence Française de Développement et le programme d'électrification rurale en Mauritanie », in Cararini, S. (dir.). *La question du pouvoir en Afrique du Nord et de l'Ouest, Du rapport colonial au rapport de développement*, coll. L'Ouest saharien, 9, hors-série, vol. 1. Paris: L'Harmatan.
- (2011). *La fille du chasseur*. Paris: éd. Thierry Marchaisse.
- CLIFFORD, James et MARCUS, George (eds) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CONDOMINAS, Georges (1957). *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Génie Gôo*. Paris: Mercure de France.
- COPANS, Jean (1998). *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris: Nathan, coll. 128.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (1996). « L'anthropologie, ou la mort du phénix? ». *Le débat*, 90, p. 114-128.
- CRESSWELL, Robert et GODELIER, Maurice (dir.) (1976). *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. Paris: Maspéro.
- DAMASIO, R. Antonio (1995). *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris: Odile Jacob [(1996). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, Crítica].
- (1999). *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*. Paris: Odile Jacob.
- (2003). *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris: Odile Jacob [(2005). *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, Crítica].
- DURAND, Gilbert (1975). *Science de l'Homme et Tradition. Le « nouvel esprit anthropologique »*. Paris: Éditions du Sirac [(1999). *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*. Barcelona: Paidós].
- DUVIGNAUD, Jean (1968). *Chebika*. Paris: Gallimard.
- (1973). *Le langage perdu, essai sur la différence anthropologique*. Paris: PUF.
- (1976). *Le ça perché*. Paris: Stock.
- (1991). *Chebika, suivi de Retour à Chebika. Sociologie d'un village tunisien*. Paris: Plon, coll. Terre humaine.
- (2001). *Le prix des choses sans prix*. Arlés: Actes Sud.
- ELIAS, Norbert (1993). *Engagement et distanciation*. Paris: Fayard [(1990). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Edicions 62].

- (avec John L. Scotson) (1997). *Logiques de l'exclusion*. Fayard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (avec Josée Contreras) (1981). *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.
- (2009). *Désorceler*. Paris: Éditions de l'Olivier.
- FIRTH, Raymond (1936). *We, the Tikopia*. London: Allen & Unwin.
- (1967). « Themes in Economic Anthropology: A General Comment », in Firth R. (dir.), *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Publications, p. 1-28.
- (1972), « The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society », *Proceedings of the British Academy*, vol. LVIII, p. 177-214.
- FREUD, Sigmund (2010). *Pour concevoir les aphasies. Une étude critique*. Paris: Epel (1891. *Zur Auffassung der Aphasien. Eine Kritische Studie*) [(2004). *La afasia*. Buenos Aires: Nueva visión, 2004].
- GEERTZ, Clifford (1996). *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris: Métailié (1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press). [(1997). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Ibérica].
- GHASARIAN, Christian (dir.) (2002). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris: Armand Colin.
- GIBBAL, Jean-Marie (1982). *Tambours d'eau*. Paris: Le Sycomore.
- GODELIER, Maurice (1966). *Rationalité et irrationalité en économie*. Paris: Maspero [(1966). *Racionalidad e Irracionalidad en la economía*. México: Siglo XXI].
- (1973). *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*. Paris: Maspero.
- (dir.) (1974). *Un domaine contesté, l'anthropologie économique*. Paris: Mouton.
- (1982). *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard. [(1986). *La producción de Grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal].
- (1993). « L'Occident, miroir brisé: une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives », *Annales ESC*, n° 5, p. 1183-1207.
- (1996). *L'énigme du don*. Paris: Fayard [(1998). *El enigma del don. Dinero, Regalos, objetos santos*. Barcelona: Paidós Ibérica].

- (2004). *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- (2007). *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris: Albin Michel.
- (2010). *Les tribus dans l'Histoire et face aux États*. Paris: CNRS éditions.
- GRIAULE, Marcel (1957). *Méthode de l'Ethnographie*. Paris: PUF
- GRODDECK, Georg (1963). *Le livre du Ça*. Paris: Gallimard (1923. *Das Buch vom Es*) [(1973) *El Libro del Ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga*. Taurus: Madrid].
- HALBWACHS, Maurice (1950) *La mémoire collective*. Paris: PUF (rééd. Albin Michel, 1997, Bibliothèque de l'évolution de l'humanité) [(2004) . *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Univ. Zaragoza].
- HALL, Edward T. (1973). *Le langage silencieux*. Tours: Mame (rééd. Le Seuil, 1984) (1959. *The Silent Language*, New York: Doubleday and Company) [(1989). *El lenguaje silencioso*. Madrid: Alianza].
- HERZFELD, Michael (1997). « L'anthropologie, pratique de la théorie ». *Revue internationale des sciences sociales*, 153, p. 335-353.
- HUA, Cai (1997). *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris: PUF
- JAMIN, Jean (1997). « Anthropologie fin de siècle », *L'Homme*, 143, t. 37, p. 165-178.
- LAPLANTINE, François (1996). *La description ethnographique*. Paris: Nathan.
- LA SOUDIÈRE, Martin de (1988). « L'inconfort du terrain. "Faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère ... ». *Terrain*, 11, p. 94-105.
- LEIRIS, Michel (1934) *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard (repris dans *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, 1996) [(2007) . *El África fantasmal: de Dakar a Yibuti (1931-1933)*. Valencia: Pre-Textos].
- LESERVOISIER, Olivier (dir.) (2005). *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris: Karthala.
- et VIDAL, Laurent (dir.) (2007) *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF [(2009). *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Barcelona: Paidós Ibérica].

- (1952) *Race et histoire*. Paris: Unesco.
- (1955). *Tristes tropiques*. Paris: Plon, coll. Terre humaine [(2006). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós Ibérica].
- (1973). *Anthropologie structurale 2*, Paris: Plon [(2011). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós Ibérica].
- LOURAU, René (1988). *Le journal de recherche. Matériaux d'une théorie de l'implication*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1963). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard (1922. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London: Routledge and Kegan Paul) [(2001). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península].
- (1985). *Journal d'ethnologue*. Paris: Le Seuil (1967. *A Diary in the Strict Sense of the Word*. New York, Harcourt, Brace & World).
- MAUSS, Marcel (1947). *Manuel d'Ethnographie*. Paris: Payot (rééd, Petite Bibliothèque Payot).
- MEILLIASSOUX, Claude (1960) « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance ». *Cahiers d'études africaines*, 4.
- (1964). *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*. Paris: Mouton.
- (1975). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- (1977) *Terrains et Théories*. Paris: Anthropos.
- (2001) *Mythes et limites de l'anthropologie*. Paris: Syllepse.
- MOHIA, Nadia (2008). *L'expérience de terrain. Pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte.
- NARBY, Jeremy (1995). *Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir*. Genève: Georg Éditeur.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.
- RABINOW, Paul (1988) *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*. Paris: Hachette (1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California) [(1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Gijón: Júcar].



- REY, Pierre-Philippe (1971). *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville*. Paris: Maspero.
- ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE (ed.) (1951). *Notes and Queries on Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- SAHLINS, Marshall (1976). *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Paris: Gallimard (1972. *Stone Age Economies*, Chicago: Aldine-Arhernton) [(1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal].
- SAID, Edward (1980). *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Le Seuil (1978. *Orientalism*. London: Routledge) [(2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debate].
- TELLIER, Arnaud (1998). *Expériences traumatiques et écriture*. Paris: Anthropos.
- TERRAY, Emmanuel (1969). *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*. Deux études. Paris: Maspero.
- (1988). *Tendances de l'anthropologie, Revue internationale des sciences sociales*, 116, Paris: Unesco-Erès.
- VERNIER, Bernard (1991). *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*. Paris: Éditions de l'EHESS.

Título original:

Les non-dits de l'Anthropologie

© 2012 Éditions Thierry Marchaisse

© de las tres fotos de los baruya tomadas en 1969,

Allison Peters Jablonko

© de esta edición:

ediciones del oriente y del mediterráneo, enero 2013

Prado Luis, 11; E-28440 Guadarrama (Madrid)

Correo electrónico: info@orienteymediterraneo.com

www.orienteymediterraneo.com

<http://orienteymediterraneo.blogspot.com/>

<http://sophiecaratinienespagnol.blogspot.com.es/>

Impreso en España

HASTA AHORA LOS
ANTROPÓLOGOS, POR LO
GENERAL, HAN EVITADO
REFERIRSE A LOS ESCOLLOS DE
SU OFICIO. AL DESVELARLOS
AQUÍ, A TRAVÉS DE SU
EXPERIENCIA PERSONAL, LA
AUTORA AFRONTA DE MANERA
INÉDITA LAS CARENCIAS DE
LA ANTROPOLOGÍA, NO PARA
CONDENARLA, SINO PARA
REIVINDICARLA.
SU REFLEXIÓN SE ENRIQUECE
CON EL EXTENSO DIÁLOGO
QUE MANTIENE CON MAURICE
GODELIER SOBRE LA ALTERIDAD
Y LA PROFUNDA HUELLA QUE
«EL OTRO» HA DEJADO EN SUS
IDEAS Y SUS VIDAS.

«HA ELEGIDO MUY
ADECUADAMENTE EL TÍTULO.
PUES DE ESTO NO SE HABÍA
HABLADO NUNCA O CASI
NUNCA. USTED LO FORMULA
CON AGUDEZA, PROFUNDIDAD
Y PRECISIÓN TALES QUE ESTOY
SEGURO DE QUE PROCURARÁN A
SU LIBRO UN PUESTO DE PRIMER
RANGO ENTRE LOS TEXTOS
ETNOLÓGICOS»

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

SOPHIE CARATINI SE HA
ESPECIALIZADO EN EL ESTUDIO
DE LAS SOCIEDADES NÓMADAS
DEL SAHARA OCCIDENTAL.

MAURICE GODELIER ESTÁ
CONSIDERADO COMO EL
ANTROPÓLOGO QUE MEJOR
CONOCE LAS SOCIEDADES DE
OCEANÍA.

ISBN 978-84-96327-98-6



Avec le soutien du



UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas



1700777284



...del oriente
y del mediterráneo